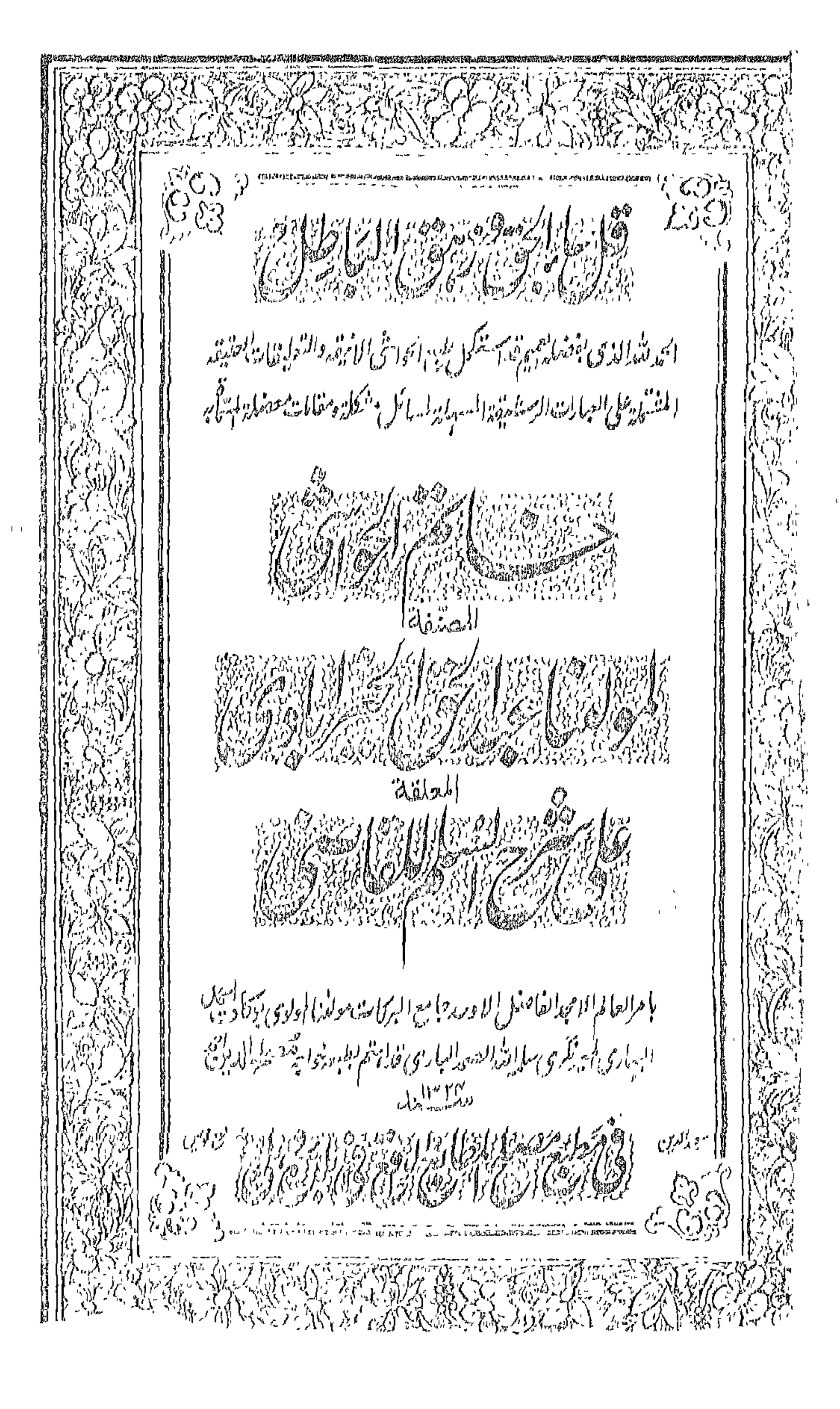


قل جاء الحق وزهق الباطل

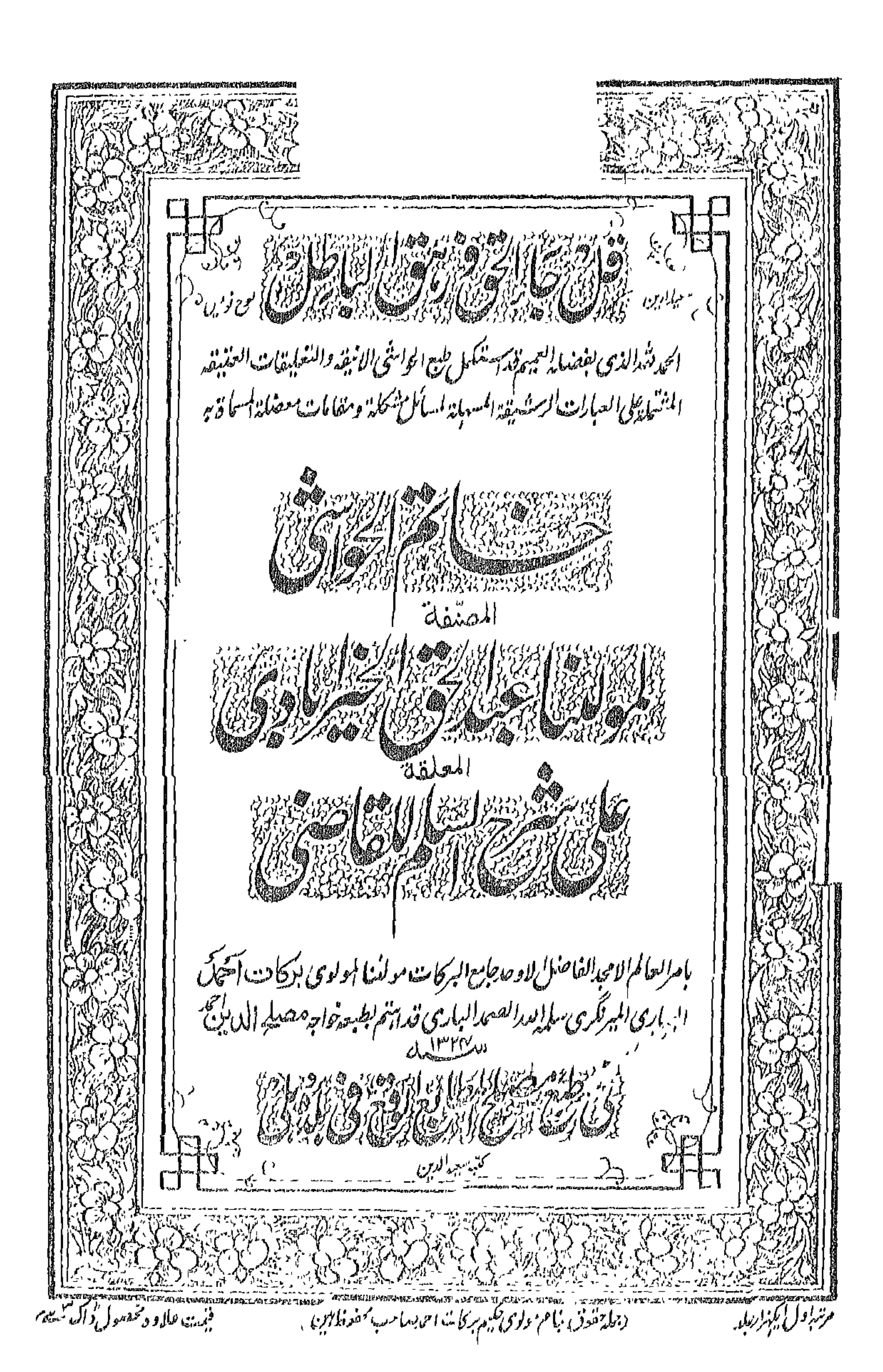
الحمد لله الذي بفضله العميم قد استكمل طبع الحواشي الانيقة والتعليقات الحقيقة
المشتملة على العبارات الرصينة السهلة والمسائل المشكلة ومقالات معضلة

المصنفة

المعلقة

بامر العالم الامجد الفاضل الاوحد جامع البركات مولنا المولوي

١٣٢٤



قل جاء الحق وزهق الباطل

الحمد لله الذي بفضله العميم قد استكمل طبع الحواشي الانيقة والتعليقات العقيقة المشتملة على العبارات الرشيقة المسهلة لمسائل مشكلة ومقامات معضلة المسماة به

خاتم الحواشي

المصنفة

لمولانا عبد الحق الخيرآبادي

المعلقة

على شرح السلم للقاضي

بامر العالم الامجد الفاضل الاوحد جامع البركات مولانا المولوي بركات احمد الاحمد الباري المير نگري سلمه الله الصمد الباري قد اهتم بطبعه خواجه مصلح الدين احمد

سنه ١٣٢٧

في مطبع مصلح المطابع الواقع في دهلي

كتبه سعيد الدين

مرتبه اول ايكهزار جلد

(جمله حقوق بنام مولوي حكيم بركات احمد صاحب محفوظ هين)

قيمت علاوه محصول ڈاک



اعلم ان فی سبحان بعد ما استعماله مضافا ثلثة احتمالات الاول كونه مصدرا والثانی كونه علما للمصدر والثالث كونه اسما للمصدر
اختار الشارح الاحتمال الاول والثانی فی الشرح بقوله سبحان اما مصدر كغفران فالمعنی سبحت سبحانه او علم للمصدر ونقل الثالث
للاجل والاحتمال الثالث فی الحاشية كما سيأتی انشاء الله تعالی اما الاحتمال الاول وهو كونه مصدرا فبطلان هذا الاحتمال
فالظاهر انه اراد بهذا الاحتمال انه قال سبحان معرفا باللام والاصل فيه ان يكون للعهد الخارجی فالحاصل ان سبحان
كلام المصنف وهو ما وقع مضافا اما مصدر او علم ويرد عليه ما اورد ان فی كلا شقيه نظرا اما فی الاول فلانه مخالف للتحقيق
لكلام القوم اذ لم يقل احد منهم ان سبحان حين اضافته الی المفعول مصدر لان اضافته الی المفعول يصح اذا
لا يصح تعديته مع كون فعله المجرد لازما اذ قد تقرر فی مقره ان المصادر تابعة فی التعدية واللزوم لافعالها فلما
الاستعمال متعديا بنفسها خرق للاجماع ولهذا قالوا انه اسم للتسبيح بمعنی التنزيه او علم له فالتفريع بقوله فالمعنی الخ
الفاسد علی الفاسد اذ يفهم منه ان الفعل المقدر الناصب له فعل مجرد اذ كونه مصدرا موقوف عليه وقد ثبت ان فعل المجرد لازم بمعنی التنزيه
ولا يستعمل الا لازما فكيف يصح اضافته مصدرا الی المفعول وكونه متعديا بنفسه فتمسك الشارح وتفريعه احتمال مخالف
لما عليه اهل العربية واللغة واما فی الثانی فلانه وان كان سالما لكلامهم فهو ايضا لم يستعملوا كونه علما الا فی موارد
التعجب وكان مقطوعا عن الاضافة والتردد من الشارح انما هو فيما هو فی المتن وهو ليس للتعجب بل للتنزيه اذ اضافه

قوله اما الذی ذكره المحشی الاستاذ العلامة حاشية قول الشارح سبحان اما مصدر الخ اورده التلميذ للاستاذ العلامة

وليس هو الفهم منه كما عن الاضافة فلا وجه لصحة الشق الثاني من ترديده فيما هو المذكور من المتن ومع هذا اجعله علما يعين
استعماله للتعجب الفهم منافا للتحقيق فالالائق للشارح ان يقول ان سبحان اسم للتسبيح بمعنى التنزيه وقد يجعل علما له حين
استعماله في التعجب ليطابق كلامه كلام غيرهم وان كان منافيا للتحقيق والا يرد عليه ما فيه من الاختلال ومنشأه الغفلة عما
عليه الاعلام من ائمة العربية فلا بد سبيل الازاحة تحقيق معنى سبحان حتى يتكشف ما فيه من الشناعة فنقول ان سبحان مصدر
سبح الثلاثي المجرد والمعنى اما التنزيه او البراءة او قول سبحان الله وعلى الاول يجيء تارة كالتسبيح بمعنى التنزيه وعلى الاخير لما
لازم والا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله فان كان مضافا بمعنى التنزيه ففعله المضمر هو الفعل المتعدي حذف سماعا
لافادة الدوام واللزوم ولما حذف اضيف المصدر الى المفعول الذي هو به ولعدم الاضافة لم يجز اظهار فعله لان حق المعمول ان
ان يتصل بالفعل معمولا له ولا يتميز ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه وان كان لازما فلا يخلو اما ان يكون بمعنى البراءة او قول
سبحان الله فان كان بمعنى البراءة فهو مفعول مطلق للفعل اللازم المقدر من قبيل قولهم ابرأ الله نبانا ويجوز اضافته الى
سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول للفعل الناصب له وقد صرح الرضي في شرح الكافية ان المصادر اذا بين
فاعلها او مفعولها بالاضافة او بحرف الجر ولم يقصد بها بيان النوع وجب حذف ناصبها سماعا وقياسا وذلك مثل سقيا له
وكتاب الله وسبحان الله ولبيك وسعديك ونحوها وعلى الثاني يكون بمعنى قول سبحان الله كما في القاموس سبحانه
قال وسبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله وعلى هذا يكون مصدر سبح الثلاثي المجرد وسبح بمعنى التفعيل كلاهما لازمين لا يتعديان الى
المفعول ويكون التفعيل منهما بمعنى التسبيح تارة لازما وهو اذا كان بمعنى قول سبحان الله وتارة متعديا وهو اذا كان بمعناه التنزيه
واما سبحان على هذا الوجه فلكونه لازما بمعنى قول سبحان الله لا يصح تعديته الى المفعول ولا جعله مصدرا مضافا منصوبا بالفعل المضمر
لكن يجوز تعديته باعتبار تضمينه معنى التنزيه بان يقال انه يتضمن معنى التنزيه فان من قال سبحان الله فقد نزهه سبحانه عن
النقائص فباعتبار تضمنه معنى التنزيه يجوز تعديته الى المفعول واضافته اليه كما ان لبى بمعنى قال لبيك مع كونه لازما يجوز تعديته
الى المفعول لتضمنه معنى الاجابة قال الحريري في خطبة فلبيت دعوته تلبية المطيع فكذا يجوز ان يكون سبحان الله مصدر
سبح الثلاثي المجرد بمعنى قال سبحان الله ويتعدى الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التنزيه اذا عرفت هذا فقد علمت اندفاع
الايراد فان ما قال لم يقل احد منهم ان سبحان حين اضافته الى المفعول مصدر فهو مخالف لتصريحات ائمة العربية فانهم صرحوا
بكونه مصدرا حين اضافته قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى سبحانك لا علم لنا سبحان مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل الا مضافا
منصوبا باضمار فعله كمعاذ الله وقال النيشاپوري في تفسير هذه الآية معنى سبحانك سبحتك تسبيحا اي نزهتك تنزيها وهو مصدر
غير متصرف ولا يستعمل الا محذوف الفعل منصوبا على المصدرية وقال في القاموس وسبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله

وفي الصحاح والصراح سبحان الله معناه التنزيه لله نصب على المصدر كانه قال ابرئ الله من السوء براءة وفي شرح اللباب معنى
سبحان الله سبح الله تسبيحا اي ابرئه تنزيها وهو في الاصل مصدر سبح كغفر غفرانا فهذه الاقاويل نص على ان سبحان مصدر
سبح الثلاثي المجرد وانه منصوب بفعل مضمر متروك اظهاره وان معناه التنزيه او البراءة او قول سبحان الله فعلم ان سبحان حين
الاضافة مصدر فقال المحقق بالغلط انه حين الاضافة ليس مصدرا وما قال فعاله المجرد ليس الا لازما فيرد عليه انه قد عرفت كما
قد علمت ان فعاله المجرد قد يأتي متعديا واذا كان بمعنى التنزيه وقد يأتي لازما اذا كان بمعنى البراءة او قول سبحان الله غاية
الامر ان تصاريفه غير مستعملة كما قال النيشابوري انه مصدر غير متصرف ولكن سلمنا انه لازم فقط فنقول ان فيه احتمالين الاول
ان يكون معناه البراءة كما يدل عليه في القاموس والصحاح والصراح وفي التفسير اعني ابرئ الله من السوء براءة فهو مفعول
مطلق للفعل المقدر المتعدي كما في قولهم انبتنا الله نباتا والثاني ان يكون معناه قول سبحان الله فهو يجوز تعديته باعتبار
تضمنه معنى التنزيه فاحتمال كون سبحان في قول المص سبحانه مصدرا منصوبا بفعل مضمر ليس مخالفا لاجماع اهل العربية بل احتمال
كونه مصدر سبح المتعدي بمعنى نزه ومصدر سبح اللازم بمعنى برء ومصدر سبح اللازم بمعنى قال سبحان الله وكل ذلك مما لا ينكره ائمة
العربية وما قال انه فهم من كلام الشارح ان الفعل المقدر الناصب فعل ثلاثي ممنوع بل يجوز ان يكون الفعل المقدر الناصب له من غير الثلاثي
لان الثلاثي المجرد منه غير مستعمل كما يدل عليه كلام النظام النيشابوري واما لان الثلاثي المجرد منه لازم فقدر الفعل المتعدي من باب
التفعيل وجعل المصدر اللازم مفعولا مطلقا كما يدل عليه قول صاحب القاموس اي ابرئ الله من السوء براءة ولو سلم انه فهم
من كلامه فلا نسلم ان فعاله المجرد ليس بمعنى التنزيه بل انه مصدر من الثلاثي المجرد ومعناه التنزيه غاية الامر ان تصاريفه غير
مستعملة وما قال او كونه مصدرا موقوف عليه ممنوع اذ يجوز ان يكون سبحان مصدرا من الثلاثي المجرد ويكون الفعل المقدر
الناصب له من باب التفعيل كما في قول صاحب القاموس اي ابرئ الله من السوء براءة ولو سلم ان ليس فعاله المجرد بمعنى
التنزيه وانه لا يحتمل الا لازما فلا نسلم انه لا يصح اضافة مصدره الى المفعول وكونه متعديا بنفسه بل يجوز تعديته الى المفعول
باعتبار تضمنه معنى التنزيه واضافته الى المفعول بهذا الاعتبار كما مر في الشاهية فظهر ان تجهيل الشارح وتغليطه ليس الا ناشئا
منه وليس مخالفا لما عليه اهل اللغة والعربية وما قال في ترديد الشق الثاني ان القائلين بكونه علما انما قالوا به في المواد
التي وقع فيها للتعجب وحين اذ كان عن الاضافة ممنوع بل نص في الكشاف والمدارك على انه علم للتسبيح وحين استعماله في التنزيه
البليغ مضافا منه وما قال في الكشاف في تفسير قوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا سبحان علم للتسبيح كعثمان
للرجل وانتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره وتقديره اسبح الله سبحان بمعنى التسبيح ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد مسده
ودل على التنزيه البليغ من جميع القبائح التي يضيفها اليه اعداء الله وقال في المدارك التنزيل سبحان التنزيه

ههنا للسورة هذا علم للتسبيح كعثمان ثم استعماله بالفعل مضمر متروك اظهاره وتقديره سبح الله سبحان ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد
مسد الفعل ودل على التنزيه البليغ وقال في القاموس سبحان الله تنزيها لله عن الصاحبة والولد معرفة ونصب على المصدر
فتقديره معرفة الصريح بكونه علما فقد ثبت بهذه التصريحات من هؤلاء الائمة ان سبحان حين كونه مضافا منصوب بالفعل مضمر متروك اظهاره
الرابع علم وان كونه علما غير منحصر على حال كونه منقطعا عن الاضافة ممنوعا عن الصرف على ان من قال بكونه علما انما
قال بكونه علما للتسبيح بمعنى التنزيه ومقتضى كلام هذا المورد انه انما يكون علما عند القائل بكونه علما حين استعمل في
مقام التعجب انه حينئذ يستعمل في مقام التعجب لا يكون بمعنى التنزيه فليبينه بأن انه في الموارد التي وقع فيها للتعجب علم لأي
معنى فان احدا من اهل اللسان لم يقل بكونه علما لمعنى التعجب ليس هو علما بمعنى التنزيه في تلك الموارد وعلى زعمه قد نبهناك
فيما سبق على انه للتنزيه حينئذ يستعمل في التعجب ايضا وانه كما يستعمل فيه منقطعا عن الاضافة يستعمل فيه مضافا ايضا كما
في قوله تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم على انا لا نسلم ان جعله علما حين استعماله للتعجب مخالف للتحقيق بل لا بد ان يدعى
اجماعهم على كونه علما حين استعماله في التعجب منقطعا عن الاضافة كما عرفت من نصوص الائمة وانما اختلف كلماتهم في انه
حين استعماله مضافا هل مصدر او اسم للمصدر او علم له وما قال فكان الاولى بحال الشارح ممنوع بل انما الاولى ما فعله الشارح
اذ قد عرفت ان في سبحان حين استعماله مضافا ثلثة احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه اسما للمصدر والثالث كونه علما
للمصدر فالشارح ذكر الاحتمال الاول مع الثالث في الشرح والاحتمال الثاني في الحاشية فاستوعب الاحتمالات التي ذكرها
ائمة العربية ولو اكتفى بذكر الاحتمال الثاني فقط كما هو مقتضى المورد كان قاصرا في البيان منحطا عن مستوعب ما ذكره
ائمة اللسان ولكن تنزلنا عن ذلك كله وسلمنا انه سبحان انما يكون علما حينئذ قطعه عن الاضافة واستعماله في التعجب
فلا نسلم ان مراد الشارح بقوله السبحان السبحان الواقع في قول المص وانما يكون كذا لو كان اللام فيه للعهد الخارجي وهو
ممنوع بل اللام فيه للعهد الذهني والمعنى ان هذا اللفظ حيثما وقع في الكلام اما مصدر كغفران وهو عند الاضافة او علم للتسبيح
وهو عند قطعه عن الاضافة يدل على ذلك انه قال بعد ذكر الاحتمال الاول فالمعنى اسبحه سبحانه ولم يقل مثل ذلك
بعد ذكر الاحتمال الثاني فكانه نبه على ان معناه على تقدير كونه علما لا يكون اسبحه سبحانه بل معنى اخر يستعمل في التعجب
اذا عرفت هذا التفصيل فاعلم ان الشارح ذكر في الشرح في شرح قول المص سبحانه احتمالين الاول انه مصدر كغفران وقد
عرفت اسانيد هذا الاحتمال وتوجيهاته والثاني انه علم للتسبيح كعثمان للرجل وهذا مستند بما في الكشاف والمدارك وغيرهما
كما قررناه والمعتبر في هذا الباب تصريحات ائمة العربية وقد عرفت انفا تنصيصهما كلهم على كونه علما حين استعماله مضافا ايضا
وملخص كلام هؤلاء الائمة العظام ان سبحان علم للتسبيح فقد يضاف وحينئذ يستعمل مضمرا وقد لا يضاف بل يقطع عن الاضافة ولا ينون

لكونه ممنوعا عن الصرف لاجل العلمية والالف والنون الزيدتين وحينئذ يكون معناه التعجب وذكر في الرضي انه قد يستعمل سبحان منونا في الشعر اذا استعمل مضافا احتمالا واصدرا وهو انه اسم للتسبيح وانما يكون علما على الشذوذ بشرط القطع عن الاضافة ويستعمل للتعجب هذا موافق لما قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا هذا التلخيص ما في حاشية استاذ

الاستاذ قدس سره قوله فالمعنى حيث سبحانه الاولى ان يقال فالمعنى انا سبحانه تسبيحا او

سبحته كقولك سبحانا او سبحان فحذف الفعل المتعدي وجعل المصدر اللازم المفرد المشتق

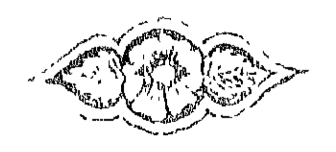
التنزيه واقيم المصدر المتعدي بمعنى التنزيه او اللازم بمعنى البراءة او في

قول سبحان الله مقامه واضيف الى مفعوله او الفاعل

فاقيم المصدر او علم مقامه على ما مر مفصلا كذا

قال استاذ الاستاذ

قدس سره في حاشيته





قوله اذ لا يتصور له تعالى اجزاء حدية آه اعلم ان الاجزاء الحدية عبارة عن الاجزاء المحمولة بناءً على ما هو المشهور من ان الحد
لا تركيب الا من الجنس والفصل حين اخذهما لا بشرط شيء وهما بهذا الاعتبار متحدان جعلاً ووجوداً ولذا يحمل احدهما على الآخر واطلاق الجزء
عليهما على سبيل المسامحة لان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة كما صرح به المحقق الدواني وغيره من المحققين
فهما ليسا جزئين من الحد ودليل جزئيتهما للحد فقط وكما ان اطلاق الاجزاء على الاجزاء المحمولة على سبيل المسامحة كذلك اطلاق التاليف
على التاليف من تلك الاجزاء على سبيل المسامحة ايضاً لاتحاد تلك الاجزاء في انفسها ومع الكل ذاتاً ووجوداً فعلى هذا اختص الدليل
بابطال التركيب الذهني مع انه يبطل التركيب الخارجي ايضاً بل دلالته على ابطال التركيب الخارجي اظهر من دلالته على ابطال التركيب
الذهني كما سيظهر على ان قوله يتالف منها قوامه صريح في ان المقصود منه ابطال التركيب الخارجي اذ الظاهر ان المراد بالتاليف
هو التاليف الحقيقي وهو لا يكون الا من الاجزاء الواقعية المتغايرة المتغايرة للكل جعلاً ووجوداً واما الاجزاء الذهنية فلا يتالف
منها قوام المركب حقيقة فالصواب ان يراد بالاجزاء الحدية الاجزاء الداخلة في قوام الشيء سواء كانت خارجية داخلة في قوامه
حقيقة او ذهنية منتزعة عن نفس ذاته كما صرح به في الحاشية بناءً على ما نقل عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء
المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وح المراد بالتاليف هو التاليف الاعم من الحقيقي وغير الحقيقي والدليل
مسوق لابطال التركيبين معاً كما سينكشف انشاء الله تعالى ويمكن ان يراد بالاجزاء الحدية الاجزاء التي تتقوم بها حقيقة

الشيء حقيقة وهي ليست الا الاجزاء الخارجية المتغايرة للكل حملاً ووجوداً واطلاق الاجزاء التحليلية عليها على تقدير جواز التحديد
بالاجزاء الخارجية على سبيل الحقيقة وعلى تقدير عدم جوازه بها كما هو رأي المصنف تبعاً للمتأخرين فضرب من التوسع اولانها لصدق الجزء
حدية عند اخذها لا بشرط شيء كما يراه المصنف والمراد بالتأليف هو التأليف الحقيقي والدليل مسوق لابطال التركيب الخارجي واما ابطال
التركيب الذهني فاما مبني على التلازم بين التركيبين كما هو رأي المصنف او مبني على ان الماهية المركبة من الاجزاء الذهنية
لا تتغير بعد التحليل عما هي عليه من الوجوب والامكان اذ انقلاب مادة الى مادة اخرى محال فعلى تقدير تركب الواجب
سبحانه من الاجزاء الذهنية يكون الحاصل بعد التحليل ايضاً واجباً مع انه يحصل بعد التحليل مجموع محتاج الى الاجزاء
فامل **قوله** لانها اما واجبات آه تقرير الدليل انه لو تركب الواجب من الاجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك
الاجزاء او بعضها واجب الوجود اوليست الاجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود والشقوق باسرها
باطلة اما بطلان الشق الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فلانه يلزم خلاف المفروض اذ المفروض
ان هناك شيئاً واحداً وحدة حقيقية ذا اجزاء وكل حقيقة وحدانية قد عرفت انها ذات اجزاء لابد ان يكون لبعض اجزائها
الى البعض افتقار ما او تعلقاً ما بينها وارتباطاً لزومياً اذ لا معنى لما تكون حقيقة نوعية او شخصية من امور متفاصلة الذوات و
الحقائق متخالفة الهويات مستقلة الوجود الخفاء كون بعضها من بعض فعلى تقدير تركب حقيقة الواجب من الواجبين يلزم تحقق
الانفكاك بينهما والتلازم بين الواجبين محال بل لابد ان يكون اختيار التلازم لما تقرر ان الواجب بذاته [illegible] وانه مصداق للوجود
الخارجي الآخر فقد رجع المفروض الى تعدد واجبات كل منها موجود [illegible] فاين [illegible] التركيب [illegible]
اما الاول فلوجوب الاتحاد بين اجزاء المركب الذهني واذا كان كل واحد من تلك الاجزاء منفصل الهوية عن الآخر
ولا يمكن ان يكون تلك الاجزاء اجزاء ذهنية واما الثاني فلوجوب احتياج بعض اجزاء المركب الخارجي
الى البعض الآخر واذا كانت الاجزاء الواجبات الوجود فلا يمكن ان يكون بعضها محتاجاً الى البعض متعلقاً ومرتبطاً
بل لابد ان يكون كل واحد منها مستغني القوام عن الجزء الآخر واما بطلان الشق الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب
لابد ان يستغني القوام عن الجزء الآخر وعن غيره والجزء الآخر لامكانه يكون مفتقراً الى ذلك الجزء الواجب فيكون
المفروض واجباً متأخر الوجود عن غيره مفتقر الذات الى ممكن فيحتاج الى واجب آخر وكلاهما ينافي الوجوب الذاتي و
بطلان الشق الثالث واضح اذ لا يتصور حصول الحقيقة الواجبة من ممكنات صرفة ولعلك متفطن بما قررنا ان ما
قال بعض الاعلام ان الشارح قد اقتصر على حيثية الاستغناء وهو لا ينفي الا التركيب الخارجي لان الاجزاء
الذهنية يمتنع فيها الافتقار لكونها متحدة في الوجود ليس بشيء لان الشارح لم يقتصر على حيثية الاستغناء بل قال

فهي منفصلة الهوية مستغن بعضها عن بعض فقوله منفصلة الهوية اشارة الى نفي الاجزاء الذهنية اذ ان الاجزاء الذهنية
لا تكون منفصلة الهوية بل هويتها واحدة وقوله مستغن بعضها عن بعض نص في نفي الاجزاء الخارجية اذ افتقار الاجزاء
بعضها الى بعض ضروري في المركب الخارجي الحقيقي فان كل واحد من الاجزاء لو كان موجودا بدون الآخر فلا
يتقوم منها حقيقة محصلة على انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكفى في ابطال التركيبين اما اولا فلما افيد بما محصله
ان الاستغناء لا يعقل بدون التغاير بين المستغني والمستغنى عنه كما ان الاحتياج لا يعقل بدون التغاير بين المحتاج
والمحتاج اليه ضرورة ان الشيء كما لا يكون محتاجا الى نفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه ايضا فلو كانت الاجزاء واجبات
لكانت مستغنية بعضها عن بعض فتكون متغايرة غير محتاج بعضها الى بعض فلا يتقوم منها حقيقة محصلة لا تقوما
ذهنيا اذ التقوم الذهني يستدعي الاتحاد بين الاجزاء وهو ينافي التغاير الذي لا بد منه في الاستغناء ولا تقوما
خارجيا اذ التقوم الخارجي يستدعي الافتقار بينها واما ثانيا فلانه على تقدير استغناء بعض الاجزاء عن بعض اما
ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء موجودا بنفسه عن الآخر فلا يمكن الاتحاد بينها فلا يتقوم منها
حقيقة متقومة بينها او لا يكون كذلك فلا تكون الاجزاء واجبات لان الواجب لا بد وان يكون مصداقا للوجود بحاق
نفسه وبالجملة اذا استغناء الاجزاء بعضها عن بعض كما ينفي التركيب الخارجي ينفي التركيب الذهني ايضا كما لا يخفى والثاني
سقوط ما قال بعض الشراح ان القول بان التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة خاصة
مجهولة الكنه بها تخرج من الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع المحض بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباينة
في الوضع كالسرير مثلا لها وجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بحيث كل واحد واحد واحكام المجموع
تغايرها في نفس الامر احكام الاجزاء ولا تفتقر تلك الوجودات الى اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فلو كان وجود الواجب
تعالى كذلك لا يلزم الاستحالة على طريق العقل المتوسط وان كان الامر على خلافه وذلك على لسان الشيخ والمعقول
القدسية لا يخلو وذلك لانك قد عرفت ان تحقق العلاقة والتلازم مستلزم للافتقار فيما بين الاجزاء ينافي وجوبها الذاتي
مع ان عدم تسليم وجوب الافتقار فيما بين اجزاء المركب الحقيقي وتجويز تحقق العلاقة الخاصة المجهولة الكنه فيما بينها قول بما لا معنى له
فان تلك العلاقة المجهولة الكنه اما مانعة عن وجود جزء من تلك الاجزاء بدون الجزء الآخر فهي محصلة له
الافتقار اذ لا نعني بالافتقار فيما بين الاجزاء الا عدم وجود بعضها بدون البعض الآخر وليست بمانعة بل يمكن وجود
بعض الاجزاء بدون البعض الآخر فلا علاقة فيما بين تلك الاجزاء اصلا بل كل منها مستغن عن البعض الآخر وايضا
ذلك ما ذكره القائل مخالف لما اتفقوا عليه لانهم عن آخرهم قد صرحوا بان المركب الحقيقي الذي له وحدة حقيقية

لابد فيه من احتياج بعض الاجزاء الى بعض الآخر ولا اقل من ارتباط الاجزاء بعضها ببعض ضرورة ان تجد
الموضوع بحيث الانسان ليس له حقيقة محصلة ولا يخفى على اولى الابصار ما في تجويز كونه سبحانه مركبا منهما جميعا كالجدار
نعوذ بالله من التفوه بكلمة خبيثة مثلها كمثل شجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار واعلم ان هذا البعض
من الشراح قد استدل على بساطته تعالى ذهنا وخارجا بوجهين الاول ان الاجزاء الحقيقية للشيء ما يدخل في قوام حقيقته
اي ما يدخل في ذاته ولا شك ان الذات محفوظة في كلا نحوي الوجود الخارجي والذهني بناء على حصول الاشياء بانفسها
في الذهن كما هو التحقيق فالاجزاء الداخلة حقيقة في ذات الشيء تكون محفوظة في كلا نحوي الوجود وح ثبت التلازم
بالبرهان بين الاجزاء الحقيقية الخارجية والذهنية ومع قطع النظر عن القول بحصول الاشياء بانفسها
في الذهن نقول على تقدير القول بالمثال ايضا ان الاجزاء الحقيقية ما تكون داخلة في قوامها فاذا كان قوامها
في الخارج فقط فاجزاؤها الحقيقية هي الاجزاء الخارجية فقط واما الاجزاء للمثال للشيء فليست اجزاء للشيء بل للامر
المباين له وبالجملة ان التحديد المراد ههنا هو التحديد بالاجزاء الحقيقية وهي عين الاجزاء الخارجية
او مستلزمة لها وعلى التقديرين يلزم من نفي الاجزاء الخارجية نفي التحديد الحقيقي المراد ههنا وبيان نفيها على
وجه التحقيق ان الواجب تعالى وتقدس لو كان له اجزاء خارجية وتكون تلك الاجزاء علة له تعالى ضرورة كون
وجودات الاجزاء علة لوجود الكل وح يكون الكل مسبوقا متاخرا عن علله فهذا التاخر اما التاخر الذاتي فقط او مع الزماني
على الاول يثبت الحدوث الذاتي وعلى الثاني الزماني وكلا نحوي التاخر مختصان بالممكن فيكون الواجب ممكنا على تقدير
القول بالاجزاء الحقيقية والتحديد الحقيقي وح ثبت المطلوب بالبرهان ولم يكن لقول من قال ان الدليل يقتضي بطلان الاجزاء
الخارجية دون الذهنية سبيل الى هدم اساس المطلوب هذا كلامه وانت تعلم ما في هذا الكلام من الخبط والخرافة اما
اولا فلان قوله فالاجزاء الداخلة آه يدل دلالة واضحة على ان الاجزاء الذهنية عبارة عن صور الاجزاء الخارجية
الحاصلة في الذهن كما ان الاجزاء الخارجية عبارة عن الاجزاء الموجودة في الخارج وهذا مبني على عدم فهم معنى الاجزاء الذهنية
اذ الاجزاء الذهنية عبارة عن الاجناس والفصول وهي متحدة في انفسها مع الكل ذاتا ووجودا فهي ليست اجزاء الا بعد تحليل
الذهن اياها ولذا يقال لها الاجزاء الذهنية واطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما صرح به المحققون وتحقيق
اتحادها مع الاجزاء الخارجية على تقدير القول بالتلازم بين التركيبين ان الاجزاء الذهنية اعني الجنس والفصل
ان اخذ كل منهما مجردا عن الآخر اي بشرط لا شيء فهما مادة وصورة وان اخذ مبهمين اي لا بشرط شيء فهما
جنس وفصل وهما بهذا الاعتبار ليسا مباينين للمحدود بل جزئيهما للحمل فقط اذ كل منهما مقول على الآخر بانه هو هو وتفصيله

انشاء الله تعالى وما ذكر هذا القائل من التلازم بين التركيبين اعني التركيب الخارجي والذهني على تقدير القول
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ليس معناه الا ان الصور الحاصلة من الاجزاء الخارجية للشيء في الذهن متحدة
مع تلك الاجزاء التي هي ذوات الصور ذهنية وحقيقة وظاهر ان هذا لا يستلزم كون صورها الحاصلة في الذهن اجزاء
ذهنية لما عرفت ان الاجزاء الذهنية متحدة ذاتا ووجودا وصور تلك الاجزاء موجودة في الذهن متغائرة لكون كل
منها قائما بالذهن ممتازا عن الآخر على ان مفهوم المادة ليس جنسا ولا مفهوم الصورة فصلا بل مفهومهما من حيث
اخذهما لا بشرط شيء على النحو الذي سيجيء بيانه جنس وفصل واما ثانيا فلان الشيخ مع القول بانحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا
كما صرح به في الهيات الشفاء وفي قاطيغورياس الشفاء ذهب الى اجتماع التركيب الذهني مع التركيب الخارجي من
غير تلازم بينهما كما يشير اليه كلامه فهو واضح من كتاب الشفاء وسيجيء بيانه انشاء الله تعالى وبعضهم كالسيد المحقق و
غيره مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ذهبوا الى القول بالتفارق بين التركيبين فعلم ان القول
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ليس مستلزما للقول بالتلازم بين التركيبين وانه ليس معنى التلازم بين التركيبين
ما توهم المستدل فعلم ان قوله وجه ثبت التلازم بالبرهان من قبيل الهذيان ما له من سلطان واما ثالثا فلان الاجزاء
الذهنية عبارات عن الاجناس والفصول وهي على تقدير نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما هو مذهب هذا المستدل
عوارض انتزاعية منتزعة عن الهويات البسيطة اولا وبالذات فلا معنى لكونها اجزاء للشيء اصلا على هذا التقدير
سواء قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او بحصول الاشياء باشباحها فيه واما رابعا فلان قوله ومع قطع النظر آه
ليس بشيء لان الاجزاء الحقيقية للشيء منحصرة في الاجزاء الخارجية ولا معنى لانحصار الاجزاء الحقيقية للشيء في الاجزاء الخارجية
على تقدير القول بالشبح والمثال ضرورة ان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول وهي ليست اجزاء
للشيء حقيقة لاتحادها مع الكل ذاتا ووجودا واما خامسا فلانهم عن آخرهم صرحوا بان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس
والفصول فلو انحصرت الاجزاء على تقدير القول بالشبح والمثال في الاجزاء الخارجية يلزم عدم تركب ماهية ما من الجنس
والفصل عند القائلين به او كون الاجناس والفصول من حيث هي كذلك اجزاء خارجية بل يلزم ان لا يكون للجنس
والفصل عند القائلين بالشبح والمثال معنى محصل واللوازم باطلة واما سادسا فلانه لو كان معنى الاجزاء الذهنية ما توهمه المستدل
فاثبات بساطته تعالى وبهذا النحو لا طائل تحته اذ ليس المقصود ان الواجب تعالى في الوجود الذهني بسيط لانه في هذا الوجود ليس
بواجب قطعا فنفي هذه الاجزاء مستغنى عنه بل الغرض ان الواجب في الوجود الخارجي الذي هو واجب فيه بريء عن الاجزاء
مطلقا سواء كانت متغايرة غير محمولة او متحدة محمولة ولعلك تفطن بما ذكرنا ان الدليل الذي ذكره هذا القائل انما يدل

على ابطال الاجزاء الخارجية المتغايرة المغايرة للكل حملاً ووجوداً ولا دلالة له على ابطال الاجزاء الذهنية
اصلا الا ان يبنى على التلازم بين التركيبين وح يكون حق ما نفى به نفسه هذا القائل لغو الا طائل تحته كما لا يخفى على من له
فهم سليم واما سابعا فلان لزوم تاخر الواجب تعالى عن اجزائه تاخرا ذاتيا او زمانيا لو كان ضروريا او قطعيا على ما دل عليه
كما ذكر فلا احتمال لكونه مركبا صناعيا كالسرير كما توهمه هذا المعترض لانه على هذا التقدير ايضا يكون متاخرا عن اجزائه في الوجود
اما تاخرا ذاتيا فقط او زمانيا ايضا فيلزم الاستحالة التي الزمها ويكون قوله فلو كان وجود الواجب آه لغوا بلا
والا فلا يثبت المطلوب بما ذكره من الدليل فيكون قوله وح يثبت المطلوب آه هذرا محضا واما ثامنا فلانه قال
هذا القائل بعد الكلام الذي نقلنا عنه آنفا ان كونه سبحانه جسما باطل بالبرهان وظاهر ان البرهان الذي ذكره جار على تقدير
كونه جسما او جسمانيا سواء كان بسيطا او مركبا لانه وان يكون اما مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى كما هو رأي المتكلمين او
من اجسام صغار صلبة غير قابلة للانفصال الفكي كما هو مذهب ذيمقراطيس ومن الهيولى والصورة اما عند المشائية فظاهر واما عند الاشراقية فلان الجسم
عندهم وان لم يكن الا بسيطا لكن لا بد لهم من [illegible] زائدة على الجسمية المطلقة بها امتازت الاجسام [illegible] المركب من
هويتهم [illegible] تلك الامور المميزة جسم نوعي كالهواء والماء والارض مثلا فهذه الاجسام النوعية اشتركت في [illegible] كل [illegible] زائدة [illegible]
وهو الجسم المطلق يسمى هيولى وما به الامتياز يسمى صورة وكل [illegible] نوعية [illegible] ابن [illegible] المطارحات
وعلى كل تقدير لابد وان يكون الجسم [illegible] لاجزائه متاخرا عنها اما تاخرا ذاتيا فقط او زمانيا ايضا فكان [illegible] محتاجا
بالممكن كما قرره فيكون الواجب ممكنا على تقدير كونه جسما فان كان هذا البرهان قطعيا كما اعترف به [illegible] قوله فيما بعد
ان كون الواجب سبحانه جسما باطل بالبرهان باطلا والا يكون قوله وح يثبت المطلوب آه القائل بلا معنى واما تاسعا
فلان كلامه صريح في ان المراد بالتحديد ههنا هو التحديد بالاجزاء الحقيقية التي هي غير الاجزاء الخارجية او مستلزمة لها وانه يلزم من
نفي الاجزاء الخارجية نفي التحديد الحقيقي وهذا [illegible] بالاجزاء الخارجية [illegible] المتاخرين
وفهم [illegible] فلا معنى لنفي التحديد بنفي الاجزاء الخارجية عندهم نعم عند القائلين بالتلازم بين التركيبين [illegible]
يلزم من نفي التحديد نفي الاجزاء الخارجية لان الاجزاء الذهنية عندهم مستلزمة للاجزاء الخارجية ولهذا ظاهر قول
هذا القائل يلزم من نفي الاجزاء الخارجية نفي الاجزاء الذهنية بناء على التلازم بين التركيبين [illegible]
[illegible] واما عاشرا فلانه بعد تسليم جميع ما ذكره لا يلزم من الدليل الذي اعتمد عليه الا كون الواجب ممكنا على تقدير كونه
ذا اجزاء وهذه الاستحالة لازمة مما ذكره القوم ايضا في بيان هذا المطلب كما لا يخفى على من راجع اسفارهم وتامل في كلامهم
فلا وجه لكون الدليل الذي ذكره مع كونه مخدوشا بوجوه شتى كما علمناك [illegible] ما ذكره غير تام كما توهمه الثاني ان الوا

سبحانه لو كان له اجزاء يكون بحسب ذاته محتاجا الى نفس ذوات الاجزاء وبحسب وجوده يكون محتاجا الى وجودات
الاجزاء كما هو شان الذات والذاتي فيكون الواجب تعالى بحسب نفسه فانه عاريا عن الوجود فان المحتاج الى شيء آخر ولو كان جزءا
فاقد للوصف المحتاج فيه وفقدان الوجود هو العدم فيكون الواجب تعالى بالنظر الى نفس ذاته معدوما وهذا ينافي الوجوب الذاتي
وفيه نظر من وجوه الاول ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يبطل الاجزاء الخارجية دون الذهنية لان الاجزاء الذهنية
متحدة في انفسها مع الكل ذاتا ووجودا فلا يحتاج المركب اليها لا في ذاته ولا في وجوده اذ لابد في الاحتياج من التغاير بين المحتاج
والمحتاج اليه ولا تغاير في المركب الذهني بينه وبين الاجزاء اصلا الا ان يبنى على التلازم بين التركيبين فتامل فيه الثاني انه
لو كانت الذات محتاجة الى الذاتيات فلا يكون مصداق الذاتيات نفس الذات اذ لا معنى لاتحاد مصداق المحتاج والمحتاج اليه
بل لابد من تغايرهما مصداقا فلم يبق الذاتي ذاتيا وبالجملة لما كان مصداق الذاتيات نفس الذات فلا معنى لكون نفس الذات
محتاجة الى نفس الذاتي ولا لكون وجودها محتاجا الى وجوده فقوله كما هو شان الذات والذاتي في غاية السخافة والسقوط
الثالث ان وجود الكل هو وجودات الاجزاء انما التفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل فلا يحتاج الكل في وجوده الى وجود
الاجزاء بل الى جاعل الاجزاء لو كانت الاجزاء ممكنة واما لو كانت واجبة فلا يكون الكل في وجوده محتاجا الى جاعل الاجزاء
ايضا فضلا عن احتياجه الى وجودات الاجزاء والحق ان المركب عبارة عن الاجزاء المتوحدة نوع توحد فوجود المركب عبارة عن
مجموع وجودات الاجزاء ولا ريب ان هذا المجموع لا يتحقق الا بتحقق الاجزاء فقد لزم توقف وجود المجموع على وجودات الاجزاء
وهذا ينافي الوجوب الذاتي لعدم كفاية الذات في التقرر والموجودية الرابع ان قوله وبحسب وجوده آه انما يتم لو كان الوجود
امرا زائدا على الذات عارضا لها في نفس الامر وهو باطل كما حقق في تحقيقه انشاء الله تعالى واما على تقدير كون الوجود نفس
الذات فاحتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء لا معنى له الا احتياج مصداق وجود الذات الى مصاديق
وجودات الاجزاء ومصداق الوجود لا سيما في الواجب سبحانه نفس الذات بلا امر زائد عليها والا لزم الامكان اذ زيادة
الوجود مستلزمة للامكان عندهم فاحتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء هو احتياج نفس الذات الى نفس ذوات
الاجزاء لا ان احتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء مغاير لاحتياج نفس الذات الى نفس ذوات الاجزاء كما توهمه
الخامس ان كلامه صريح في ان نفس الذات محتاجة الى نفس الذاتي ووجود الذات محتاج الى وجود الذاتي وهذا انما يصح لو كانت
ذاتيات الماهية متقدمة عليها بالطبع مع ان ذاتيات الماهية عبارة عن الاجناس والفصول وهي على ما هو الحق في وجود الكلي الطبيعي
في الخارج كما هو مذهب هذا المستدل عوارض تحليلية منتزعة عن الهويات البسيطة اولا وبالذات فلا يتصور تقدمها على الذات
على هذا التقدير فلا معنى لاحتياج نفس الذات الى نفس الذاتي ولا لاحتياج وجود الذات الى وجود الذاتي اذ ليس

للذاتي فعلية ووجود مع قطع النظر عن لحاظ الذهن واعتباره حتى يتقدم على نفس الذات او على وجودها اما على
مذهب من يقول بوجود الكلي الطبعي في الخارج فعلى تقدير القول بالتركيب الاتحادي بين الجنس والفصل كما هو مذهب المصنف فيمتنع
ايضا احتياج الذات الى الذاتي الا باعتبار نفسها ولا باعتبار وجودها اذ الذاتيات متحدة مع الذات وجودا ذهنا وخارجا على
هذا التقدير فليس لها تقدم على الذات حتى يتصور الاحتياج اليها في التقرر والوجود ومن ثمه قالوا الذاتيات مجعولة بعين جعل
الذات الا ان يقال الذاتيات وان كانت متحدة مع الذات تقررا ووجودا لكن نسبتها الى الذاتيات اقدم من نسبتها
الى الذات وسيجي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في اول الكلام على مذهب اصحاب التركيب الانضمامي والحق ان الجنس والفصل من حيث
انهما جزآن عقليان لا يتقدمان على الماهية الا بتقدم ماهيتهما من حيث انهما متمايزان اسا دس ان القول بكون
الوجود وصفا لا سيما في الواجب سبحانه والتعبير عن العدم بفقدان الوجود في غاية الشناعة والرذالة كما لا يخفى على اولى النظر
وانما تعرضنا الكلام بهذا الشارح بالجرح والتوهين لانه مع مخالفته وسماجته بوجوه شتى كما عرفت قد اكب عليه الناس وتلقوه بالقبول
والتحسين **قوله** على انها بسائط يعني على تقدير كون اجزاء الواجب واجبات يلزم خلاف المفروض اذ المفروض كون الواجب مركبا من الاجزاء
واجبا وقد لزم كون كل احد من الاجزاء واجبا فقد يرجع الفرض الى ان الواجب كل منها وجود بسيط هذا المعنى قوله
في الحاشية المعلقة على قوله يستغني بعضها عن بعض فلا تركيب منها حقيقة الا اذا فرض احتياج بعض الاجزاء الى بعض بل لابد ان يكون الواجب الاكل واحد منها
الاجزاء فليس له الانتقال الى بساطته وبما سبق قوله على انها بسائط اندفع ما قاله بعض الاجزاء الا كان في لزوم ان يكون الواجب الاول متعددا هذا ان
جعل قوله في الحاشية على ان الكل حقيقة دليلا على ابطال الشق الاول حاصله لو كان الواجب مركبا من الاجزاء لا يكون محتاجا الى الافتقار الى الاجزاء وتأخره
عنها تأخرا بالذات على هذا التقدير وهو ينافي الوجوب الذاتي كما في حاشية الاستاد العلامة الى هذا كلامه فتفطن وقد فهم البعض ابتداء
من قوله على انها بسائط ان المقصود منه الزام تعدد الواجب تعالى على تقدير كونه مركبا من الاجزاء الواجبة فاورد عليه بان
تعدد الواجب تعالى باطل في نفس الامر بدليل شرعي وبرهان عقلي خارج عن العقول المتوسطة كعقول العرفاء فانهم يعرفون ذلك
بعقولهم الفوقية في خلواتهم ومراقباتهم ومشاهداتهم وكان لم يقم عليه برهان قوي بعد في عالم العقول المتوسطة التي كلامنا فيه وهذا الكلام
مع سخافة معناه وركاكة مبناه غير وارد على الشارح لانه قد صرح في الحاشية المعلقة على قوله على انها بسائط ان الغرض منه هنا اثبات
البساطة واما توحيده فيطلب ببرهان آخر في موضع آخر فليس غرضه الزام التعدد والواجب تعالى حتى يرد عليه هذا الايراد المبني
على عدم فهم المراد واعلم ان بعض الاعلام قد جعل قوله هذا الى ذيل دليلا على ابطال الشق الاول وحاصله انه لو كان الواجب
ذاته مركبا من الاجزاء يجري الكلام في اجزائها وفي اجزاء اجزائها حتى ينتهي الى البسائط فيثبت المطلوب وهو بساطة الواجب
اعترض عليه بوجهين الاول انه انما يتم في التركيب الخارجي لان الاجزاء الخارجية موجودة متمايزة فيتعقل فيها التمايز الا ان الاجزاء

فلا يجب انتهائها الى البسائط لكونها اجزاء تحليلية متحدة ويجوز ان لا يقف التحليل الى حد لا يمكن بعده فلا يلزم الاستحالة الا
على تقدير التلازم بين التركيبين والثاني ان الثابت بهذا الدليل ليس الا انتهاء سلسلة الواجبات الى واجب بسيط لا التنافي
بين الوجوب والتركيب كما هو مقتضى كلام القوم انتهى قد عرفت معنى كلام الشارح بحيث لا يرد عليه شيء مع ان كون الاجزاء غير متمائزة
لا يمكن على تقدير كونها واجبات ضرورة ان الواجب لا بد وان يكون مصداقا للوجود والتمايز بنفسه وعلى تقدير كونها متمائزة
متمائزة لا يمكن عدم تناهيها لجريان براهين ابطال التسلسل فيها ولو سلم فلا ريب ان تلك الاجزاء بعد التحليل ليست متحدة في الوجود
قطعا فيلزم التسلسل في الامور المتمائزة سواء كان القول بالتلازم بين التركيبين حقا او باطلا فتامل ثم انه قد ثبت في محله ان
حقيقته سبحانه انية محضة لا مهية له وكلما لا مهية له لا يمكن ان يكون له جزء ذهني والا لكان له جنس وفصل ويكون مبهما مفتقرا
الى الفصل في التحصيل بالفعل فذلك الجنس ان كان وجودا محضا لم يكن ما فرض فصلا فصلا ضرورة ان الفصل ما [?] حقيقة
الجنس منها نفس الوجود وان كان غير الوجود يلزم كون الواجب ذا مهية وقد ابطل هذا في محله وبهذا استبان ان تجويز التركيب
الذهني لا يمكن الا فيما فيه ابهام وتحصيل ولا يمكن فيما فيه تحصل محض والواجب سبحانه لا يمكن تحليله الى عام مبهم وخاص محصل فلا
يمكن كونه مركبا ذهنيا اصلا على ان الواجب الذي ينتهي اليه سلسلة الواجبات متشارك لسائر الواجبات في الحقيقة فيلزم تركيب [?]
الكل كما لا يخفى على المتامل **قوله** او ممكنات بالكنه الذات آه يعني كون الممكنات باطلة الذات باطلة الحقيقة [?] ان الممكن في حد
ذاته مصداق للعدم لا بمعنى ان ذاته تقتضي العدم والا يصير ممتنعا ولا بمعنى كونه اولى لذاته لاستحالة الاولوية الذاتية كما ثبت
في محله بل بمعنى انه لا حاجة لعدمه الى شيء بل عدم علة الوجود كاف لعدمه وتاثير عدم العلة في عدم المعلول عبارة عن عدم
تاثيرها في الوجود واعلم ان احتمال كون بعض الاجزاء واجبة وبعضها ممكنة باطل [?] الشق فانه اذا كان بعض
الاجزاء واجبة وبعضها ممكنة لا يكون المركب منها واجبا لان الجزء الممكن يصح عليه العدم لذاته واذا صح العدم على
الجزء يصح على المركب ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فكيف يتقوم الحق المحض من الواجب والممكن ولذا لم
يتعرض لابطاله ويمكن ان يقال هذا الاحتمال باطل ببطلان الشق الاول كما قررنا قال الصدر الشيرازي في الاسفار على
تقدير كون اجزاء الواجب ممكنات او كون بعض الاجزاء واجبة وبعضها ممكنة يلزم [?] اذا قاس [?]
والممكن [?] الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود من الممكن ويحكم بانه وجد فوجب الممكن اذا قاس الجزء والكل اليه يجد الجزء اقدم فيه من الكل [?]
[?] فيلزم تقدم كل من الجزء والكل على الآخر فيلزم تقدم كل منهما على نفسه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان ما ذكره انما تم في
الجزء التركيبي ولا يتمشى هذا البيان في الجزء التحليلي كما لا يخفى واما ثانيا فلان تقدم الجزء على الكل من حيث الوجوب وتاخره
عنه من حيث الامكان كما ان تقدم الكل على الجزء ههنا من حيث الوجوب وتاخره عنه من حيث الامكان [?]

المتأخر باعتبار متقدما باعتبار آخر انما يلزم الاستحالة لو كان التقدم والتأخر من جهة واحدة واما ثالثا فلان تقدم الجزء
على الكل بالطبع وتقدم الكل عليه بالعلية فاعل والصواب ان يقال على تقدير كون اجزاء الواجب ممكنات او كون بعض الاجزاء
واجبة وبعضها ممكنة يلزم ان يكون الممكن متقدما على الواجب تقدما بالطبع او تقدما بالماهية وهذا ضروري الاستحالة **قوله**
والحاصل لا يتصور له تعالى آه الظاهر ان المقصود منه ابطال الاجزاء المقدارية له تعالى كما يدل عليه قوله كالجسم [illegible] قوله والمراد
هي الذوات الهيولانية وقوله في الحاشية المتعلقة على قوله والمراد هي الذوات الهيولانية اذ لا بد للاجزاء المقدارية من المادة
القابلة للاتصال والانفصال ولو وهما وفرضا وهي الهيولى كما بين في الحكمة انتهت وانما احتاج الى ابطال هذه الاجزاء
لان الواجب سبحانه بسيط بمعنى انه لا يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا سواء كانت مقدارية او [illegible] والمعبر عنها بالاحدية
عندهم كما صرح به الشيخ وغيره من الرؤساء قال بعض الشراح من الافاضل ههنا ابطال الاجزاء المقدارية وغيرها من الامور
الانتزاعية التي سموها الاجزاء على سبيل المسامحة بديهيات واهية فانه لا دخل له في اثبات المطلوب فان الكلام المتقدم وارد
ههنا على التحقيق دون المسامحة او التخييل على ان تركب الاجزاء انما تبطل لو بطل له تعالى بها بالبرهان وما ابطل به ابطل
بلحاظ المتبع وفي [illegible] باقي الاجزاء المقدارية واما غيرها فانما يبطل لو بطل كون [illegible] في الخارج
منشأ الانتزاع امور متكثرة وهو خلاف الواقع والتنبيه عليه من الاولى مسلكا ان هذا الكلام في غاية الوهن والسخافة اما اولا
فلانه لو كان ابطال الاجزاء التحليلية مطلقا من الافاضل لكان الابطال للاجزاء [illegible] بالتقسيم
الاول التي اليه سواء كان مقدارية كقسمة المتصل [illegible] او غيرها كالجنس والفصل وهذا [illegible] من الامور الاعتبارية كما
صرح به بعض الماهرين في حواشي شرح التجريد على [illegible] ذكره المص في الحاشية [illegible] من الافاضل لانه يعيد الابطال
الاجزاء الذهنية له تعالى حيث قال قوله لانه بسيط [illegible] واما ثانيا فلانه [illegible] الاجزاء التحليلية
المقدارية من [illegible] الامور الانتزاعية التي لا وجود لها في الخارج اصلا فهو [illegible] لان الاجزاء
المقدارية ليست [illegible] مطلقة [illegible] الى [illegible]
المعرفة والعلم [illegible]
[illegible] في نفس الامر [illegible] في نفس الامر [illegible]
التي هي نقيض الموجبة ولان ارادوا بها ليست موجودة في الخارج [illegible] الكل [illegible] العبارة عن ارادة هذا المعنى فمسلم
لكن لا [illegible] موجودة في نفس الامر [illegible] في نفس الامر [illegible] موجودة بعين وجود الكل واما ثالثا فلان القول
بكون [illegible] في ابطال الاجزاء المقدارية له تعالى [illegible] ذكره

الشارح في ابطال تلك الاجزاء في غاية المتانة اذ محصله ان الاجزاء المقدارية اجزاء تحليلية ليست بموجودة بالفعل بل هي
موجودة بالقوة بمعنى ان منشأ انتزاعها موجود فهي ليست بمعدومة محضة ولا موجودة بوجود ممتاز وبينا نزعها عما عداها فلا يمكن كونها
واجبة اذ الوجوب يأبى الا عن الفعلية المحضة بحسب النفس والوجود المنحاز المتمايز عما عداه فعلى تقدير كونها واجبات يلزم تحقق اجزائها
تحليلية ثم انه يلزم كون الواجب غير موجود بالفعل بل بالقوة وعلى تقدير كونها ممكنات يلزم ان يكون الاجزاء المقدارية
كلها حقيقة ويلزم ايضا تحليل الواجب الى ممكنات صرفة واما رابعا فلان قوله فانه لا دخل له آه ان اراد به ان ابطال الاجزاء لها
لا دخل له في اثبات بساطة الواجب تعالى ولا يحتاج اليه اذ المقصود ههنا اثبات بساطته تعالى ذهنا وخارجا بمعنى انه لا يقبل
الانقسام الى امور تحليلية ولا الى امور خارجية غير متشابهة وهو المعبر عنه بالاحدية عندهم كما صرح به الشيخ في الاشارات ولا يتأتى ذلك الا على
تقدير ابطال الاجزاء المقدارية ايضا كما فعله الشارح وان اراد ان مقصود المصنف ههنا ابطال الاجزاء الحقيقية له تعالى والاجزاء المقدارية
ليست اجزاء حقيقية للشيء بل اطلاق الاجزاء عليها بضرب من المسامحة كما هو الظاهر من كلامه ففيه ما عرفت من ان الاجزاء التي يتألف منها الشيء ليست اجزاء
حقيقية للشيء بل اطلاق الاجزاء عليها بضرب من المسامحة كما صرح به المحققون مع ان المصنف تصدى لابطال تلك الاجزاء فعلم ان المقصود ههنا
ليس ابطال الاجزاء الحقيقية فقط لا ابطال الاجزاء مطلقا سواء كانت مقدارية او غيرها على ان الاجزاء التحليلية تقتضيه
الاجزاء التركيبية بعد التحليل وهي اجزاء حقيقية واما خامسا فلان قوله فان كلام المصنف آه في غاية السخافة والرخاوة اذ لو كان المقصود
ابطال الاجزاء مطلقا سواء كانت تركيبية او تحليلية فكلام المصنف وارد على التحقيق دون المسامحة والتخييل اذ التحقيق ان الواجب
اما بسيط بمعنى انه لا يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا ولا يلزم من كون الاجزاء التحليلية اجزاء على سبيل المسامحة ان يكون
الكلام المبطل لها عن الواجب تعالى كلاما تخييليا كما توهم واما سادسا فلان قوله على ان تلك الاجزاء آه عجيب جدا اذ على تقدير ابطال
الاجزاء المقدارية له تعالى يبطل كونه جسما قطعا اذ لو كان جسما لكان له اجزاء مقدارية ضرورة ان الجسم لا يخلو عن صحة فرض الانقسام
الى تلك الاجزاء في مرتبة من المراتب والا لم يكن جسما بل يكون اما جوهرا فردا او جوهرا مفارقا لكن لا يمكن ان يكون له اجزاء
مقدارية فلا يمكن ان يكون جسما فكونه جسما انما يبطل بابطال تلك الاجزاء واما سابعا فلان كونه تعالى جسما يستلزم كونه
ممكنا وقد اقر به نفسه ان كونه سبحانه ممكنا محال فكونه تعالى جسما ايضا محال فيبطل كونه تعالى جسما بالبرهان وبهذا ظهر ان
قوله على ان تلك الاجزاء آه من قبيل الهذيان واما ثامنا فلما قلنا فيما ان المقصود ههنا اثبات بساطته تعالى بمعنى انه
ليس له اجزاء اصلا سواء كان مقداريا او غير مقداري اذ قول المصنف لا يحتمل معنيين الاول انه لا حد له بالمعنى المصطلح عند المنطقيين
الثاني انه لا حد له بمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد بمعنى النهاية ونفي الحد بالمعنيين متفرع على نفي الاجزاء مطلقا اذ نفي الحد
بالمعنى المصطلح متفرع على نفي الاجزاء الحدية ونفي الحد بمعنى النهاية متفرع على نفي الاجزاء المقدارية الذي هو احد معاني البساطة

انما يقال انه [illegible] يعني انها ليس لها جزء مقداري اذ ما يكون له جزء مقداري يكون لا محالة له حد ونهاية وبالجملة نفي الحد بالمعنيين [illegible]
على اثبات الجزء مطلقا فما سبيان [illegible] الشارح ان يكون له جزء باي معنى كان فابطال الاجزاء الحدية والمقدارية [illegible]
البساطة مطلقا فظهر ان ابطال الاجزاء المقدارية في هذا المقام ليس من الافاحش ولا مما لا دخل له في اثبات المطلوب انما [illegible]
قال هذا القائل في شرح قول المصنف [illegible] الظاهر من [illegible] كالنقطة [illegible] يكون [illegible]
[illegible] الطرفين ونهاية [illegible] من الكيفيات والكميات واما [illegible] المعرف [illegible] من الاجزاء [illegible] كما [illegible] قوله في [illegible]
[illegible] ولا ريب ان نفي الحد بالمعنى الاول متفرع على ابطال الاجزاء المقدارية كما ان نفي الحد بالمعنى
الثاني [illegible] نفي الاجزاء الحدية فيكون ما ذكره هذا القائل في شرح كلام المصنف [illegible] ولا [illegible] الان اقول [illegible]
[illegible] ان يكون امر واحد بسيط [illegible] ذاته منشأ لانتزاع امور متباينة [illegible]
[illegible] والتجزية [illegible] يجوز ان ينتزع عن امر واحد بسيط [illegible] امور متكثرة داخلة في ذاته
[illegible] قوله [illegible] قال الصدر [illegible] الجزء التحليلي [illegible] التقسيم
[illegible] العقل تلك الذات الى الشيء الذي [illegible] في مرتبة الوجود [illegible]
[illegible] فلو كان [illegible] الاجزاء لم يكن [illegible] سلسلة [illegible] فان قلت الاجزاء [illegible]
[illegible] العقل [illegible] الكل [illegible] العقل الشيء [illegible] لم يكن له اجزاء تحليلية [illegible] الاجزاء المذكورة متاخرة عن تقسيم الشيء
[illegible] الاجزاء المذكورة متقدمة عليه قلت [illegible] الاجزاء [illegible] بالوحدة قبل
[illegible] العقل [illegible] الاجزاء بالكثرة وتميز بعضها عن بعض عند العقل [illegible]
[illegible] التقسيم المذكور [illegible] تلك الاجزاء بالجزئية متاخر عنه والعقل يحكم بتقدم ذات الجزء على الشيء لا بتقدم
وصف الجزئية عليه [illegible] الحكم بتقدمها [illegible] اذ قبل التقسيم لا تميز ذات الجزء عند العقل ولا يتقدم
[illegible] لما كان ذات الجزء قبل التقسيم متحدا مع الكل في الوجود فاذا قسم العقل الكل الى الاجزاء [illegible]
[illegible] في الوجود السابق على التقسيم او اللاحق الذي به يتميز كل جزء عن الآخر وعن الكل او في الوجود مطلقا والاول باطل لانه
[illegible] الوجود [illegible] الكل فلا يتصور التقدم والتاخر فيما بينهما بحسب الوجود وكذا الثاني لانه بحسب هذا الوجود [illegible]
[illegible] في التقسيمين وقد بطل التقدم في كل منهما [illegible]
[illegible] ان ذات [illegible] التحليلي [illegible]
[illegible] المراد [illegible] في الوجود [illegible] والمعنى [illegible]

وان كان المراد بها ما منه يا ومنشأ انتزاعها فهو نفس المتصل ولا معنى لتقدمه على نفسه فالصواب في ابطال تلك الاجزاء
ما بينه الشارح بقوله فانها بين صرافة القوة آه وحاصله ان الاجزاء التحليلية ليست [illegible] صرفة لوجودها بوجه والاجزاء
هي موجودات بوجودات متغايرة بالفعل فهي بين القوة الصرفة والفعلية المحضة واذا كانت تلك الاجزاء غير موجودة بالفعل
فلا تتقدم [illegible] بها اذ الواجب لا بد وان يكون موجودا بالفعل بحيث لا يكون فيه شائبة القوة اصلا اذ الوجوب عبارة عن الوجود
المتأكد بلا شوب نقص وقصور وعلى تقدير كونها ممكنات يلزم تخالف الاجزاء المقدارية للكل في الحقيقة مع انها متحدة [illegible]
بالحقيقة والا يلزم احتياج الواجب الى الممكنات وهو باطل قطعا كما عرفت **قوله** والثاني ان ذوات هيولانية سواء كانت مؤلفة
الهيولى والصورة كالاجسام او قائمة بها حالة فيها كالصور والمقادير قال في حاشية [illegible] لا بد للاجسام المقدارية من المادة
القابلة للاتصال والانفصال ولو وهما وفرضا وهي الهيولى كما بين في الحكمة انتهى [illegible] في ان امكان الانفصال الوهمي
كاف في اثبات الهيولى وان مدار اثباتها ليس على طريان الوصل والفصل في الخارج وبناؤه على ما قال المحقق الطوسي في
شرح الاشارات [illegible] ان الطبيعة الامتدادية [illegible] القابلة للانقسام مع ورود الانفصال خارجا او وهما [illegible] يكون
واجبة القبول للانفصال ولو وهما فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانقسام اذ الحاجة اليه ليس الا لكون الجسمية
الجسمية هوية اتصالية مع امكان الانفصال والاجسام متشابهة في هذا المعنى وان كانت مختلفة في ان بعضها [illegible]
[illegible] اكثر المتأخرين [illegible] ان مدار اثبات الهيولى على طريان الانفصال الخارجي والقسمة الوهمية غير كافية في اثبات
الهيولى لان القسمة الفكية موجبة لانعدام الاتصال فلا بد من قابل غير الاتصال وهذا غير متصور في القسمة الوهمية لانها لا تنافي
[illegible] في الخارج فلا يحتاج الى قابل غير الاتصال وهو منشأ التقسيم الوهمي وتحقيق الكلام في هذا المقام مذكور في شرحنا للهداية
السعيدية **قوله** اعلم انه تعالى آه يعني انه تعالى ليس جزءا من المركب كما انه ليس مركبا من الاجزاء والشارح قد اكتفى
في ابطاله بدعوى البداهة اقتفاء لصاحب الافق المبين حيث قال كما ان القيوم الواجب بالذات احدي الذات
وليس [illegible] الحقيقة اذ ليس هناك كثرة بالفعل ولا صحة الانحلال الى شيء وشيء بل هو البسيط الحق والبساطة الصرفة
فكذلك يمتنع ان يكون ذاته جزءا من حقيقة ما مزدوجة متاحدة بالتألف منه ومن غيره وكيف [illegible]
من واجب التقرر بذاته وما ليس له تقرر ووجود ولا تقرر ولا وجود بل يسبح [illegible] الفطرة الانسانية ان [illegible] ذاتا
وحدانية من ازدواج الفعلية الصرفة والقوة المحضة وهذا وان كان اجدر بدعوى البديهة لكن [illegible]
تعالى لو كان جزءا من غيره [illegible] منه ومن شيء آخر حقيقة واحدة [illegible] يكون [illegible]
فان لم يكن احدهما محتاجا الا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة [illegible] وهذا ضروري وان كان احدهما محتاجا الا في الآخر فلا [illegible]

ما ان يكون الواجب حالاً في الآخر او بالعكس والاول يبطل ان الواجب مستغن عن غيره وذا مستغني عن غيره لا يمكن حلوله فيه والثاني ايضا محال اذ
لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون هو المقوم والشيء الآخر هو العرض فلا يحصل منه ماهية حقيقية بل غاية الامر ان
يحصل منها حقيقة اعتبارية وان كان كل منهما حالاً في الآخر او كان الحال هو الواجب يلزم امكان الواجب لان الحال
مفتقر الى المحل وكل مفتقر الى المحل ممكن واورد عليه بان كون الحال هو مفتقرا والتركيب باعتبار انما يلزم اذا كان الجزء الحال
حالاً في الواجب وحده واذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا دخل فيه الجزء الصوري فلا يلزم كما في العناصر المنتزعة التي تحل فيها
صور المركبات اعني المواليد واجاب عنه العلامة الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني بان الواجب لو كان جزءا ماديا دخل
فيه الجزء الصوري يبقى في المركب هوية الواجب لامتناع بطلانها وكان فيه هوية الصورة الحالة ايضا فيكون فيه كثرة بالفعل
فلا يكون واحدا حقيقيا الا انها متكثرة بالذات فانها بمنزلة التفصيل كما كانت الوحدة فيه بالفعل لا يكون الكثرة فيه الا بالقوة
واورد عليه المحقق الدواني بانا لا نسلم ان كثرة الاجزاء ينافي وحدة الماهية فان الماهيات المركبة باسرها واحدة من حيث انها
تلك الماهيات كثيرة من حيث الاجزاء ومعنى كلام هيهنا ان ما هو واحد من حيثية لا يكون كثيرا فعلا بل لا يكون الا بالقوة كالماء
في الكوز شخص واحد من اشخاص الماء فلا يكون فيه كثرة اشخاص الا بالقوة فاذا انقسم يحدث فيه اشخاص كثيرة من الماء
وقد تقرر في الحكمة ان اجزاء العناصر باقية في انواع المركبات مع انها انواع واحدة حقيقية [illegible] الهيولى والصورة
كلاهما موجودان بالفعل في الجسم الطبيعي بل النفس والبدن جزءان للانسان على ما حققه الشيخ [illegible] نوع حقيقي
[illegible] ان المراد بالواحد الحقيقي ما يكون شخصا واحدا بالفعل من حيث انه منقسم اليها فالماهية التي هي ذات الاجزاء
لا يكون واحدا حقيقيا بل هي واحدة بالاعتبار ولو كان الواجب جزءا ماديا فلا بد وان يحتاج الى الجزء [illegible] ومن قبل
هذه [illegible] للوجوب الذاتي ومنع احتياج الجزء المادي الى الجزء [illegible] والفعل [illegible]
[illegible] قال في الحاشية اي ظهور الشيء بنفسه للعاقل وهذا شامل للعلم [illegible]
الذي يكون بحصول [illegible] في الذهن بلا توسط صورة تكون مرآة لملاحظته والعلم بالاشياء [illegible]
سواء كان من الواجب او من الممكنات [illegible] العلم الحضوري للواجب [illegible] للواجب
تعالى لا ينفسه على سبيل الحضور الاشراقي واما بغيره كما بيناه فممتنع [illegible] اعلم ان كون حقيقة الواجب تعالى غير
معلومة للعقول سواء كانت او عالية على سبيل الارتسام مما لم يخالف فيه اثنان اذ لو كان معلوما على سبيل الارتسام
لكان الواجب تعالى ذا ماهية كلية لها افراد [illegible] مع انه نفس الوجود كما سيجيء بيانه [illegible] تعالى انه يلزم
[illegible] الواجب [illegible] بالحد ولان كل موجود في الذهن عرض قائم به [illegible] ان يكون الواجب [illegible]

وعدم قيامه بنفسه وان حصول الشيء في الذهن عبارة عن حصول صورة منه فيه وانما يتصور تبدل الوجود مع انحفاظ المهية وهذا
لا يمكن فيما وجوده نفس مهيته والا يلزم كون الوجود الخارجي وجودا ذهنيا وهو محال واما كون ذاته تعالى غير معلومة لغيره بالعلم الحضوري
فانه متفق عليه لانه سبحانه غير جائز حصوله لغيره وحضور المعلوم عند العالم بل كل شيء حاضر عنده باضافة المعلولية الا ان الصدر الشيرازي
قال في كتبه كالاسفار وغيره ان حقيقة الواجب تعالى وان لم تكن معلومة لاحد بالمشاهدة الحضورية على سبيل الاكتناه والاحاطة
الا ان حقيقته معلومة ومشهودة للممكنات بالحضور الاشراقي اذ لكل احد ان يشاهد ذاته الحقة على قدر ما يمكن للناظر ان يلاحظ
المفيض فالكل من الممكنات ان ينال ذات الموجود الحق المجرد عن الاحيان والاحياز والجهات على قدر ما يحصل له من تجلي
ذاته المقدسة بقدر وعائه الوجودي ويحرم عنه بقدر نقصه وقصوره عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود ومن قبل مقارنة القوى
والاعدام البخل ومنع من قبله تعالى فانه لشدة نوره النافذ وعدم تناهي جوده ورحمته اقرب الى الكل احد من كل احد حتى ان هذا الكلام
يشعر بتجويز كونه تعالى معلوما بالحضور الاشراقي ومشهودا للكل احد بقدر ما افاض عليه مستلزم لكون ذاته تعالى معلومة
لكن هذا الا ان المشهود بالشهود الوجودي والمعلوم بالحضور الاشراقي ليس الا نفس حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه لكون
ذاته تعالى مدركة بجميع ذواتها بالاطلاق فقواها اذ المدارك والمشاعر قاصرة عن البلوغ الى كنه ذاته والوصول الى حرم كبريائه فالاكتناه
للممكنات بالمشاهدة الحضورية مع ان المعلوم بالحضور والمشاهدة لا يكون الا ماله وجود نسبي للعالم بمعنى ان وجوده من حيث كونه
معلوما هو بعينه وجوده للعالم وهو الذي يسمى الوجود الرابطي لا يكون الا للحال والعرض بالقياس الى المحل والموضوع او للمعلول بالقياس
الى العلة والواجب سبحانه بريء عنهما فلا يكون ذاته سبحانه معلومة لغيره بالعلم الحضوري ثم ان الشارح ذهب الى ان وجود
الممكن عبارة عن وجود الواجب او عن انتسابه الى ذات الموجود الحق الواجب لذاته وارتباطه به وان العلم عبارة عن نفس
الوجود المجرد وعلى هذا ادراك كل شيء عبارة عن ادراك ذات الواجب سبحانه لان المدرك في كل ادراك ليس الا نحو وجود الشيء
ولما كان مصداق الوجود مطلقا عنده نفس ذاته المقدسة او ارتباطه به وانتسابه اليه فادراك كل شيء عبارة عن ادراك
ذات الواجب سبحانه او حضور ذلك الشيء عند المدرك على الوجه الذي ينسب اليه وهو موجود به ونحو وجوده وهذا لا يمكن الا بعد
معرفة قابلية ذاته لان ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات والتعلق والارتباط به لما كان مقوما
لموجودية كل موجود والعلم عبارة عن وجود الشيء مجردا عن المادة وغواشيها فلا محالة كل من ادرك شيئا باي ادراك كان
فقد ادرك البارى عز وجل وبالجملة لما كان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب يكون علم الممكن هو بعينه علم الواجب لذلك
ان العلم عبارة عن الوجود المجرد والواجب سبحانه يعلم ذاته فيكون الممكن ايضا مدركا لذاته تعالى بكنهه فان مصداق العالمية
هي في الممكن نفس ذاته تعالى بلا اشتراط زائد قال واعلم ان جمهور المتكلمين قد جوزوا ان يكون حقيقته تعالى معلومة للبشر وافقهم

دالة استدلالاً على امتناع حصول حقيقته تعالى في ذهن [illegible] الصوفية العلية قدس الله اسرارهم اليه مشعر بهذا المشهور
في الاستدلال على الامتناع وجوه الاول ان حقيقته تعالى لو كانت معلومة لنا لكان العلم بها اما بالبديهة او بالحد
او بالرسم والاول ايضا باطل بالاتفاق الا ان يقال بطلان [illegible] لا يجوز ان يكون [illegible] انا لما
[illegible] ادراك تعالى كما [illegible] كلام [illegible] واما الثالث فايضا باطل لان الرسم لا يفيد
العلم بكنه الحقيقة وفيه ان عدم افادة الرسم العلم بكنه الحقيقة [illegible] الامتناع في ان يتعقل الذهن من
[illegible] واجاب [illegible] واحد [illegible] بالكنه بالاستدلال
وبالآثار [illegible] بالعرض فلو حصل [illegible] بالوجه [illegible] احدهما [illegible]
بالآخر بالوجه بالذات [illegible] بالذات او بالآخر بالعرض [illegible] بالبديهة
[illegible] الانتفاء [illegible] واقع في [illegible] بالوجه لا في التصور بالكنه
[illegible] الكلام فيه ان شاء الله تعالى الثاني ان
[illegible] الواجب تعالى لو كانت معقولة [illegible] والاول [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] الثالث ان الطريق الى معرفة الاشياء
الا من [illegible] الاول [illegible] مثل اللذة والالم والجوع والعطش فانها [illegible] لنا
فلا يرتسم [illegible] والثاني التشبيه والتمثيل وهذا الطريق لا يوصل الى كنه الحقيقة الا في المتماثلين وان كانا مشتركين
في بعض الوجوه فليس القدر المشترك تمام حقيقة كل واحد منهما والا لما كانا متنافيين فالتشبيه لا يفيد معرفة الشيء الا من بعض
الوجوه [illegible] وجوب الوجود واما من صفات الكمال [illegible] الا غير [illegible] لنفوسنا الا في
[illegible] الاشياء الا في صفات سلبية او اضافية فلا يمكن الوصول الى معرفة
[illegible] الا بمعرفة [illegible] الصفات السلبية والاضافية فاستبان ان [illegible]
وهذا الدليل [illegible] من الامتناع [illegible] عدم وقوع ادراك الواجب [illegible] ولا يدل على امتناعه الا
[illegible] الشيخ [illegible] تعالى [illegible] قال [illegible]
[illegible] ادراك [illegible] الاشياء [illegible] من [illegible]
[illegible] الاول [illegible] الاشياء [illegible] في [illegible] ما نقل
[illegible] الى [illegible] فاذن

لا سبيل الى ادراك ذاته وهذا صحيح في عدم امكان حصول كنهه تعالى في من من الاذهان فافهم قوله فانه لما كان وجوده وسائر صفاته آه اعلم ان ههنا الا [illegible]
وما ينتزع عن نفس الذات فهي غير دالات على انتزاع الوجود الاثنان هو انسلاخ الشيء عن ذاته وهما ينتزع عن نفس ذاته في ظرف من الظروف في نحو
من انحاء الوجود والاول كون الوجود مطلقا نفس الحقيقة فاذا كان الوجود امرا زائدا على نفس المهية يمتنع ان يوجد تلك المهية بدون الوجود
فلا يتاتى انسلاخها عن الوجود العيني لكونه زائدا عليها عارضا لها واما اذا كان الوجود عين المهية يكون انتزاعه عن المهية الا بانتزاعها الى ذاتها الا ...
والنسبة الوجودية الى ذاته الحيوان فلا يمكن ان توجد تلك المهية في الذهن اصلا والا يلزم اما انسلاخ الشيء عن ذاته او اتحاد
الوجود الذهني عينيا او كون الشيء من حيث هو موجود ذهني موجودا انا زائدا بانحاء ما كون الشيء موجودا في الذهن كون
وجوده زائدا على مهيته عارضا لها في نفس الامر اذ على هذا التقدير يمكن ان يتحقق في هذا النحو من الوجود منسلخة عن النحو الآخر
والوجود الخارجي الذي هو زائد عليها عارض لها في نفس الامر واما على تقدير كون الوجود نفس المهية فيلزم انسلاخها
عن نفس ذاتها على تقدير حصولها في الذهن واذا ثبت ان الوجود من صفات الواجب تعالى بلا زيادة امر والصفة نفسه بعينه
فلا يمكن ان يرتسم ذاته تعالى في الذهن اصلا سواء كانت الصفات الاخر عينا او زائدة اذ الصفات الاخر لو فرضت زائدة
على ذاته المقدسة مع كون الوجود عينا لها فلا يمكن ارتسام ذاته تعالى في الذهن اصلا ولو فرض كون الوجود زائدا مع كون
الصفات الاخر عين ذاته المقدسة فلا استحالة في حصول ذاته تعالى في الذهن وكونها موجودة بوجود ظلي اذ لا يلزم على هذا التقدير شيء
من الاستحالات التي ذكرت فذكر عينية الصفات مما لا دخل له في هذا الاستدلال اصلا الا ان يقال انه اشار الى تقرير
آخر للدليل كما في حاشية الاستاذ العلامة الهي قد وحاصله انه تعالى احدي الذات والصفات لا تكثر فيه بوجه من الوجوه اصلا
فليس له ذات وصفات فان الصفة غير الموصوف بل هناك ذات هي بنفسها منشأ للآثار التي تترتب على الصفات على
الكمل وجه فذاته المقدسة بنفس ذاته بلا زيادة امر عليها مصحح لانتزاع مفاهيم الصفات فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن
فاما ان تكون عينها في الذهن مصححة لانتزاع مفاهيم الصفات ومنشأ لترتب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية اذ الموجود الخارجي
ما يترتب عليه آثاره ويصير ذلك خلاف المفروض وان لا تكون كذلك فلا تكون الذات بنفسها مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشأ لترتب
الآثار فان قيل ذاته تعالى حاصلة في الذهن مع الصفات فالصفات موجودة في الذهن بوجود ظلي فلا يلزم ترتب آثارها
عليها كما ان الشجاعة الموجودة في الذهن بالوجود الظلي لا يترتب آثارها عليها في الوجود الذهني يقال على تقدير كون ذاته تعالى
نائبة مناب جميع الصفات لا مساغ لهذا الاحتمال اذ حينئذ يكون نفس ذاته تعالى كافية في انتزاع الصفات وترتب
آثارها فاذا حصلت ذاته تعالى في الذهن كانت مصححة لانتزاع مفاهيم الصفات ومنشأ لترتب آثارها فيلزم كونها موجودة
خارجية بلا ريب وان قيل ان نفس ذاته تعالى حين حصولها في الذهن ليست مصححة لانتزاع مفاهيم الصفات ولا منشأ للآثار

آثارها يقال فلا يكون لنفس الذات كافية في تصحيح انتزاع الصفات وترتب آثارها فافهم **قوله** اذ لو انقسم آه اذ لما كان
ذات الواجب سبحانه بنفس ذاته بلا زيادة امر ما عليها مصداقاً للموجودية الخارجية ومنشأ الانتزاعها يكون ذاته سبحانه
حيثما كانت مصداقاً للموجودية الخارجية ومنشأ الانتزاعها لامتناع انسلاخ الشيء عن ذاته ومقتضياتها [illegible] ذاته في
نحو من انحاء الوجود وفي ظرف من ظروف التقرر فان [illegible] وجوده لا يمكن ان يكون [illegible] فلو
ارتسم ذاته تعالى في الذهن تكون من حيث انها موجودة ذهنية موجودة خارجية [illegible] في الاعيان
واقعة في الاعيان وما هي موجودة لوجود ظلي موجودة لوجود اصيل مع ان الوجود الظلي والوجود الاصلي [illegible] ان
اتحاد الوجود فلا يمكن ان يكون الموجود الظلي بما هو كذلك موجوداً اصيلاً [illegible] فاذا كان [illegible]
يستحيل ان يوجد في الذهن قال بعض نظار كلام المصنف [illegible] لان الوجود [illegible] من الوجودات
ان بعض الوجودات وهو ذات الواجب تعالى [illegible] في الخارج مصداق حمل الحقيقة [illegible]
بخلاف الممكنات والعينية بهذا المعنى لا ينافي حصول ذات الواجب تعالى في الذهن بان يكون [illegible] زائد على
ذاته تعالى [illegible] والقيام بالذهن فانه لم يثبت ان ذاته تعالى مصداق حمل الوجود مطلقاً ظلياً كان او اصيلاً فانهم
قد حكموا بامتناع الوجود الظلي وما ثبت هو انه تعالى في الخارج بنفسه مصداق حمل الوجود [illegible] عليه
تعالى في حد الواقع ومتن الدهر ضروري نظراً الى ذاته من غير ان يكون [illegible] ولا يلزم منه
اذا كان له وجود في الذهن ولم يكن انتزاع الوجود الخارجي عن ذاته بعين كونه في الذهن [illegible] الا انتزاع
الوجود الخارجي لان كونه في الذهن لا يوجب ارتفاع تقرره الخارجي [illegible] في الخارج ذاته [illegible] مصداق حمل الوجود
من دون توقف على شرط او سبب ولم يثبت من العينية الا هذا القدر وانت تعلم ان [illegible]
اما اولاً فلان ذات الواجب سبحانه [illegible] ذاته مصداق [illegible] الوجود وضرورة التقرر [illegible] الذات التي يكون [illegible]
بلا زيادة امر وانضياف حيثية مصداقاً لحمل وجوب الوجود وضرورة التقرر لا يمكن ان [illegible] في الذهن [illegible]
يكون عرضياً له فيكون محتاجاً اليه فلا يمكن ان يكون [illegible] ذاته مصداقاً لوجوب الوجود وضرورة التقرر وبهذا
ظهر انه لو قرر الدليل على امتناع حصول كنهه تعالى في الذهن بان ذاته تعالى [illegible] مصداق لوجوب الوجود وضرورة
التقرر فلو حصلت في الذهن تكون [illegible] في الذهن [illegible] مصداقاً لوجوب الوجود وضرورة التقرر [illegible] ان
الحاصل في الذهن لا يمكن ان يكون مصداقاً لوجوب الوجود وضرورة التقرر [illegible]
واما ثانياً فلانه اذا كان ذات الواجب [illegible] في ذاته بلا زيادة امر وانضياف حيثية مصداقاً لحمل الوجود الخارجي

ومنشأ لانتزاعه بلا مدخلية خصوصية الادعية والظروف فعلى تقدير وجوده في الذهن ايضا يكون مصداقا له ومصحح الانتزاع
فتكون من حيث هي في الذهن موجودة في الخارج واما ثالثا فلان قوله والعينية بهذا المعنى آه في غاية السخافة لان عينية الوجود
له تعالى بمعنى كون نفس ذاته مصداقا لحمل الوجود الخارجي ومنشأ لانتزاعه ينافي حصول ذاته تعالى في الذهن قطعا
اذ لو حصل ذاته تعالى في الذهن فلا بد وان يكون مصداقا لحمل الوجود الخارجي فتكون بما هي في الذهن مصداقا لحمل الوجود
الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية كما بينه الشارح ولا يمكن ان يكون ذاته حاصلة في الذهن معراة
عن الوجود الخارجي اذ مصداق الوجود الخارجي نفس ذاته تعالى بلا امر زائد عليها عارض لها فتعريها عن الوجود الخارجي مساوق
لتعريها عن نفس حقيقتها فتكون وجوده تعالى في الذهن مسلوب النفس حقيقته واما رابعا فلان قوله بان يكون له وجود ضعيف آه
لا معنى له اصلا لان الواجب لا بد وان يكون مصداقا لوجوب الوجود وضرورة التقرر بنفسه فانه وما هو مصداق لوجوب الوجود
وضرورة التقرر بنفسه فانه يستحيل ان يوجد بوجود ضعيف ظلي اذ الوجود الظلي وجود محتاج الى الموضوع فيستحيل ان يكون ما هو
مصداق للوجود والتأكد الضروري موجودا بوجود محتاج الى الموضوع والا يلزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة واجبا
وعرضيا واجتماع الوجوب الذاتي مع العرضية لا يليق بان يتفوه به من له ادنى مزاجة واما خامسا فلان قوله فانه لم يثبت آه
في غاية الوهن لانه اذا ثبت ان ذاته تعالى بنفس ذاته مصداق لوجوب الوجود والوجود الذهني وجود ظلي محتاج الى الذهن فقد
ثبت ان ذاته تعالى يستحيل ان يوجد بوجود ظلي محتاج الى الموضوع اذ الموجود بالوجود الظلي انما يحتاج الى الموضوع الذي
هو الذهن لا يمكن ان يكون واجبا بالذات ولا معنى لتجويز كونه تعالى موجودا في الذهن لعدم ثبوت كونه مصداقا لحمل الوجود
مطلقا ظليا كان او اصيليا اذ ما يلزم من عدم ثبوت كونه مصداقا لحمل الوجود مطلقا ظليا كان او اصيليا وقد ثبت ان ذاته تعالى
بنفس ذاته مصداق لحمل الوجود بمعنى ان صدق الوجود عليه تعالى في كبد الواقع ومتن الدهر ضروري بنفسه فهو ان لا يكون
ذاته تعالى موجودة بالوجود الظلي اصلا اذ الموجود بالوجود الظلي يكون مفتقرا الى الموضوع وبالجملة اذا ثبت ان ذاته تعالى
بنفس ذاته في الخارج مصداق لحمل الوجود بمعنى ان صدق الموجود عليه في كبد الواقع ومتن الدهر ضروري بنفسه نظرا الى
ذاته فقد ثبت ان ذاته تعالى حينما تحقق تكون مصداقا للوجود المتأكد الضروري اعني وجوب الوجود بنفسه فلا يمكن ان
توجد في الذهن اصلا والا لم تكن ذاته تعالى بنفس ذاته مصداقا بالمعنى المذكور بل يكون ذاته سبحانه في بعض انحاء
التقرر والوجود محتاجة الى الموضوع فلا تكون واجبة واما سادسا فلان قوله لان كونه في الذهن لا يوجب ارتفاع تقرره
الخارجي في غاية الوهن والسقوط لانه اذا ثبت ان مصداق الوجود الخارجي نفس ذاته بلا زيادة امر ان الوجود
الخارجي ليس حقيقة زائدة على ذاته عارضة لها ثبت انه لا يمكن ان يحصل ذاته تعالى في الذهن اصلا اذ لو حصلت

فی الذہن فاما ان یرتفع عن الخارج ام لا علی الاول یلزم ما الزم وعلی الثانی لایکون مصداق الوجود الخارجی نفس ذاتہ
تعالی بل یکون الوجود الخارجی عارضا لہ لانہ سبحانہ زائدا علیہا فیکون حاصلا فی الذہن مع التعری عن الوجود الخارجی
کما لایخفی ولعلک قد علمت مما ذکرنا ان ما ہیتہ عین الوجود لایمکن ان یحصل فی الذہن انما یحصل فیہ ما ہیتہ مغایرۃ للوجود والوجود
خارج عنہ عارض لہ فان قلت قد ذہب المحققون الی ان الوجود فی الممکن ایضا لیس امرا زائدا علیہ عارضا لہ فی نفس الامر
بل ہو منتزع عن نفس ذاتہ فیلزم ان لایحصل ماہیتہ الممکن ایضا فی ذہن من الاذہان والا یلزم اما انسلاخ الشیٔ عن نفس
حقیقتہا وانقلاب الوجود الذہنی عینیا او کون الشیٔ من حیث ہو موجود فی الخارج یقال ہذا اللازم علی تقدیر کون الوجود
منتزعا عن نفس الماہیۃ یلزم وبعد الاعتراف بان الوجود منتزع عن نفس ذات الممکن وانہ لیس صفۃ زائدۃ علی ذاتہ عارضۃ
لہا فی نفس الامر وان نسبتہ الیہا نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان الفرق بین الواجب والممکن بان الواجب بنفس
ذاتہ مصداق حمل الوجود ومنشأ الانتزاع وذات الممکن مصداق لہ باعتبار حیثیۃ العلۃ لہا او من حیث استنادہا الی
الجاعل لایجدی نفعا کما سیجیٔ ان شاء اللہ تعالی فان قیل اذا امتنع حصول الماہیۃ الممکنۃ فی الذہن امتنع علمہا اذ لا
یقال العلم بکنہ الشیٔ عبارۃ عن انکشاف نفس الشیٔ لا عن حصول نفس ذاتہ وبین الامرین فرقان مبین اذ یجوز ان ینکشف
نفس ذات الشیٔ بشبح حاصل منہ فی الذہن دون ان یحصل نفس ذاتہ فی ذہن کما ہو مع انہ یجوز ان یکون لہ تعالی شبح
کاشف عن نفس ذاتہ ولا یلزم من امتناع الشبہ لہ تعالی ان لایکون لہ شبح کاشف عن نفس ذاتہ والتحقیق ان الشبح انما
عبارۃ عن تمثال المعالی ایاہ ولا یمکن ان یکون لہ تعالی تمثال محال للذات الحقۃ فکما لایمکن ان یکون لہ تعالی شبیہ کذلک
لایمکن ان یکون لہ شبح وما قال بعض الاسلام ان الشبح المنفی فی الباری جل وعلا بمعنی المثل والذی یقول اصحاب الشبح فی العلم
ہی الحالۃ التی تکون مبدأ الانکشاف المعلوم فیجوز ان یکون لہ شبح ولا یکون مثلا للباری تعالی مبنی علی ان الشبح
عبارۃ عن الحالۃ التی تکون مبدأ الانکشاف المعلوم مع ان الحالۃ التی تکون مبدأ الانکشاف المعلوم کیفیۃ قائمۃ بالعالم مغایرۃ للصورۃ ومنافیۃ
ذاتیا ولیست الحالۃ حکایۃ عن شیٔ ولا تمثالا لہ والشبح عبارۃ عن صورۃ الشیٔ المغایرۃ لہ ای الصورۃ الحقیقیۃ والماہیۃ فہو عبارۃ عن التمثال المحاکی
ایاہ ویتحد بہا لون الحقیقیۃ وعلم ان شاء اللہ تعالی انما یحصل ہذا التوہم بانہم وجدوا الامتناع انسلاخ الذات الذاتیات اذ المراد بالذاتیات ما ینتزع
عن نفس الذات وتکون الذات بنفسہا من دون حیثیۃ زائدۃ علیہا منشأ الانتزاع ومصداقا لہا وہذا متحقق فی الذات الواجبۃ بالقیاس
الی الصفات الحقیقیۃ المنتزعۃ عن نفس ذاتہا ومعنی الکلام علی ما افید لامتناع انسلاخ الذات الواجبۃ وصفات الذاتیۃ التی ہی نفس الذات
بالحقیقۃ عن الوجودیۃ الخارجیۃ فان الذات الواجبۃ بنفسہا کافیۃ فی تصحیح انتزاع الوجودیۃ الخارجیۃ فہی حیثما کانت کانت مصححۃ
لانتزاع الوجودیۃ الخارجیۃ فتکون من حیث ہی فی الذہن موجودۃ فی الخارج وبہذا اندفع ما قیل ان ذکر الذاتیات فی ہذا المقام لغو

لاستحالته في الواجب تعالى فافهم **قوله** وكذا بما هو حاصل في الاعيان آه قال في الحاشية هذا مبني على ان جميع صفاته
وكما لا يصح اتصافه تعالى بصفة ذاته فلو صح له الوجود في الذهن كان مصداقه نفس ذاته على ما برهن عليه في الحكمة في موضعه فيكون
بما هو في الاعيان لا في الاعيان انتهت والاولى ان يقال لو حصل ذاته تعالى في الذهن كانت بنفسها مصداقا للحمول لان الحمول
عبارة عن نحو الوجود ومصداق الوجود نفس ذات الباري تعالى فتكون ذاته سبحانه بنفس انه مصداق للوجود والمحتاج الى
الموضوع الذي هو الذهن فيلزم افتقار ذاته سبحانه الى الذهن حيثما كانت فتكون بما هي في الخارج ايضا مفتقرة الى الموضوع
الذي هو الذهن فيه منافاته للوجوب الذاتي تكون بما هي في الاعيان لا في الاعيان فتامل **قوله** ولان ما هو في الذهن
آه يعني ان حصول الشيء في الذهن اما ان يكون بانتزاعه عن الخارج وهو غير ممكن ههنا كما نحن فيه واما او مع بقائه فيه فلا بد
من ان يكون له ماهية مشتركة بين الوجود الخارجي والذهني اذ لا يمكن ان يكون الوجود الخارجي بعينه موجودا في الذهن وهذا
لا يمكن الا على تقدير كون الوجود والتشخص زائدين على الماهية والوجود والتشخص في الواجب عين حقيقته وليس له ماهية كلية
تحمل وجودين وتشخصين احدهما خارجي والآخر ذهني واورد عليه بعض المحصلين من انظار كلام المصنف بان تحقق ماهية التشخص في الواجب
تعالى هو انه حقيقته بسيطة متمايزة عما عداها بنفس حقيقتها وليس يحللها العقل الى ماهية كلية وتشخص زائد عليها كالماهية كما ان
التشخصات الامكانية حقايق متمايزة بانفسها لا يحللها العقل الى معنى مشترك ومعنى زائد على تلك الماهية يشخصها وظاهر ان كونه
حقيقة متمايزة بنفسها لا يوجب ان لا يوجد في الذهن لان التشخص انما حاصل من قبل الوجود في الموضوع وان قيل يلزم ان يكون للشيء
الواحد تشخصان وان يكون الشخص الواحد شخصين يقال المحال ان يكون لشيء واحد تشخصان خارجيان او ذهنيان ويكون الشخص الواحد
شخصين ذهنيين او خارجيين ولا استحالة في ان يكون الشخص الخارجي المتشخص بتشخصه الخارجي متشخصا بتشخص آخر ذهني فان تشخصه الخارجي
مميز له عن الاشخاص الخارجية وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة عن الامر المغاير لذلك الشخص وتشخصه الذهني الحاصل له عند وجوده في الذهن مميز له
عن تشخصات تلك الماهية الآخر الحاصلة له بالنسبة الى الاذهان الآخر واجاب عنه بعض الشراح بان تشخص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث هو هو عن
جميع ما عداه فاذا حصل للتشخص الخارجي متازعن جميع ما عداه فالتشخص الذهني اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيستلزم
تحصيل الحاصل وانت تعلم ما فيه اما اولا فلانه قد ثبت في محله ان التشخص عين الوجود او مساوق له وعلى هذا لا يرد ما ذكره المجيب
لان الشيء اذا حصل في الذهن يكون له وجود غير الوجود الخارجي فيكون له تشخص غير التشخص الخارجي واما ثانيا فلانهم قد صرحوا
ان الوجود في كل ظرف يساوق التشخص فيه فهو انما يفيد الامتياز عما هو موجود في ذلك الظرف لا عما هو موجود في ظرف آخر
بناء على ما قالوا ان الجزئيات المادية حاصلة في الحواس بانفسها وتشخص هناك تشخصات زائدة مغايرة لتشخصاتها
الخارجية فالتشخص الخارجي وكذا التشخص الذهني هنا يعم انما يفيد الامتياز عما هو موجود في الظرف الذي بحسبه التشخص لا عما هو موجود في

في ظرف آخر فهو زيد وحده وجود آخر مع بقاء التشخص في ظرف آخر فالتشخص الخارجي للشيء انما يفيد الامتياز عن الاشخاص الخارجية وعن الاشخاص
الذهنية الحاصلة عن امر مغاير له لا عن الاشخاص الذهنية الحاصلة عن ذلك الشخص واما ثالثا فلان قوله فالتشخص الذهني آه ان اراد
ان التشخص الذهني ان لم يفد الامتياز عن جميع ما عداه فليس بتشخص فممنوع اذ التشخص الذهني انما يفيد الامتياز عن الاشخاص الذهنية
وعن الاشخاص الخارجية الاخر لا عن جميع ما عداه لانه لا يفيد الامتياز عن التشخص الخارجي له وان اراد ان التشخص الذهني ان لم يفد الامتياز اصلا
فليس بتشخص فمسلم لكن للمعترض ان يقول التشخص الذهني انما يفيد الامتياز عن الاشخاص الذهنية وعن الاشخاص الخارجية الاخر لا عن الشخص الخارجي له واما
رابعا فلان قوله وليفيد الامتياز عما عداه في غاية السخافة اذ لا يلزم من افادته الامتياز عما عداه مطلقا تحصيل الحاصل اذ الحاصل
قبل هذا التشخص انما هو الامتياز عن الاشخاص الخارجية الاخر وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة عن امر مغاير لذلك الشخص
وليس الامتياز عن الاشخاص الذهنية له حاصلا من التشخص الخارجي فحين افاده التشخص الذهني الامتياز عن الاشخاص الذهنية
وعن الاشخاص الخارجية الاخر لا يلزم تحصيل الحاصل اذ الامتياز عن الاشخاص الذهنية ليس بحاصل بالتشخص الخارجي
وبالجملة التشخص الذهني انما يفيد الامتياز عن الاشخاص الذهنية وعن الاشخاص الخارجية الاخر لا عن جميع ما عداه لانه لا يفيد
الامتياز عن الشخص الخارجي له وانما يلزم تحصيل الحاصل لو افاد التشخص الذهني الامتياز عما افاده التشخص الخارجي مع ان
التشخص الذهني انما افاد الامتياز عما سوى التشخص الخارجي اذ التشخص الخارجي انما افاد الامتياز عما سوى الاشخاص
الذهنية فتامل واما خامسا فلانه يلزم على ما ذكر ان لا يحصل الجزئي بما هو كذلك في الذهن اصلا لانه على تقدير حصوله
في الذهن لابد وان يتشخص بالتشخص الذهني فهو اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيده فيلزم تحصيل الحاصل والقول
بان سبيل العلم في الجزئيات اما بالخواص المنحصرة او بحصول شبحها الحاكية مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي وح يكون
التشخص المماثل في الحقيقة للتشخص الخارجي كاشفا كما صدر عن هذا المجيب في كتبه مع ما فيه من السخافة مبني على عدم رجوعه الى
كلام الامام الرازي رحمه الله فانهم قد اتفقوا على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن متشخصا غير قابل للتاويل كما يظهر لمن تتبع اقاويلهم
[illegible] الشارح رحمه الله تعالى نقل اقوالهم في مقام يليق به والصواب في الجواب ان يقال التشخص اما عين الوجود او مساوق له
فعلى تقدير حصول الهوية العينية في الذهن بتحصيل الوجود العيني فيه ايضا فيلزم كون الموجود العيني بما هو كذلك موجودا ذهنيا
فيلزم كون شيء واحد موجودا خارجيا وموجودا ذهنيا من جهة واحدة مع ان كلا منهما اخص من نقيض الآخر فيلزم اجتماع النقيضين
فلا يمكن حصول الهوية العينية في الذهن اصلا فان قيل انهم مع القول بكون التشخص مساوقا للوجود قالوا ان التشخص في ظرف
انما يساوق الوجود في ذلك الظرف فلا يلزم تبدل الوجود في ظرف التشخص واما بقاء التشخص في ظرف آخر مع وجود آخر
ذلك نقول هذا انما يتاتى فيما اذا كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها واما على تقدير كون الوجود نفس الحقيقة فيلزم

ما التزم كما لا يخفى على من له فهم سليم على انه لا معنى لكون الحقيقة المتمايزة بنفسها الواجبة لذاتها متشخصة بتشخص زائد حاصل من قبل
الوجود في الموضوع لان المتشخص بالتشخص الزائد الحاصل من قبل الوجود في الموضوع لا بد ان يكون محتاجا الى الموضوع بنفسه فدل على ما التزمناه
فلا يكون ما فرض متمايزا بنفسه واجبا لذاته متمايزا بنفسه واجبا لذاته **قوله** وقد نقل عن ارسطو آه قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية ان معرفته
بالكنه غير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم يطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو
في عيون المسائل انه كما يعتري العين عند التحدق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك يعتري العقل عند ارادة
انحاء كبريائه حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابي شعري انتهى وانت قد عرفت الدلائل الدالة على امتناع حصول
كنهه تعالى في الذهن على البسط وجه فلا حاجة الى الاعادة ومحصل كلام المعلم الاول كما قيل ان الواجب تعالى مع كمال نوره و
غاية ظهوره وكونه اقرب الى كل موجود من ذاته محجوب عن ادراك القوى الامكانية فلا يمكن لغيره اكتناهه تعالى ومنشاء ذلك الحجاب
والنهار غاية ظهوره وشدة نوره خفية النهار هي حيثية الظهور فهو اظهر الاشياء وابينها ومع ذلك هو اخفى الاشياء علينا
وذلك لضعف عقولنا وعجزنا وكلالها عن ادراك نوره فيعرض للعقل من الكلال اذا نظر الى نوره تعالى ما يلحق لعيننا بل لعين الخفاش
اذا نظر الى نور الشمس فالظهور من قبله والخفاء من قبلنا والظاهر ان هذا الكلام في غاية المتانة ليس في شائبة الخطابة والشعر اصلا
وما قال الشارح في الحاشية ان هيهنا قياسين الاول قياس ذاته تعالى على المحسوس اعني الشمس والثاني قياس العقل على الحس
ولا جامع بينهما حتى يوجب اليقين ولو تم لدل على عدم وقوعه لا على امتناعه كما يظهر بادنى تامل انتهى فانما يرد لو كان المقصود
اثبات المعقول بالمحسوس ولو كان المقصود تصوير المعقول بالمحسوس كما هو الظاهر فلا ورود له واعلم انه قد نقل عن الصوفية
قدس الله اسرارهم ان حقيقته تعالى هو الوجود المطلق من كل قيد واعتبار حتى الاطلاق وما يحصل في ذهننا مقيد بقيد ومتعين
فلا يكون ذاته تعالى معقولة ويقرب منه ما قال الفارابي في تعليقاته الاول بسيط غاية البساطة والتجرد ومنزه الذات من
ان يلحقها هيئاة وحلية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح ثبات على وحدة وتجرد وكذا الوحدة التي توصف بها ليست شيئا
يلحق ذاته بل هو معنى سلبي وكذا اللوازم التي يوصف بها فيقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكلما سواه فانه
لا يمكن ان يتوهم بذلك التجرد انتهى ولا يخفى ان ما يحصل في الذهن لا يمكن ان يكون في غاية التجرد والتنزه بل لا بد وان
يكون مكتنفا بالعوارض الذهنية فلا يكون واجبا بالذات فافهم **قوله** واذا نبي لا فاعل آه قال في الحاشية هذا الاحتمال غير
ظاهر ولا مناسب للسياق او السباق لكنا ذكرناه ليكون ذريعة لذكر مسئلة علم الواجب تعالى انتهى ووجه سلوغ هذا
الاحتمال مع بعده ما افيد ان نفي العلم الحصولي عنه تعالى نوع من تقديسه فان القول به يفضي الى القول بكونه محلا للحوادث
وتغيره عن الكمال في مرتبة الذات واستكماله بالغير **قوله** اعلم ان مسئلة علم الواجب تعالى آه اعلم ان شرذمة من قدماء الفلاسفة

نفوا كونه عالما وهم فرقتان فرقة تزعم ان الواجب سبحانه لا يعلم ذاته لان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وعلى التقديرين يستدعي
نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعي المغايرة بين الطرفين لانها لا تتحصل الا بين شيئين فلو كان الواجب
سبحانه عالما بذاته يلزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال واذا لم يكن عالما بذاته لم يكن عالما بشيء اصلا اذ لو علم شيئا
لعلم كونه عالما بذلك الشيء ولو علم كونه عالما بذلك الشيء لعلم نفسه لانه يتضمنه لكن علمه بنفسه محال والجواب ان علم الشيء بنفسه
لا يستدعي التغاير بين العالم والمعلوم في المصداق فالعالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه واحد محض واذا تحقق فيما
تعالى بنفسه مع كونه احدي الذات والصفات ضرورة ان حيثية ذاته هي حيثية جميع صفاته وفرقة توهمت انه لا يعلم
بغيره وان كان عالما بذاته واستدلوا عليه بان العلم عبارة عن الصورة المرتسمة في العالم فيلزم من تعدد المعلومات
تكثر الصور في الذات الاحدية والجواب ان علمه تعالى بالاشياء لا يتوقف على ارتسام صور بل فيه فلا يلزم التكثر في ذاته
الاحدية بل يكفي حضور ذواتها لديه هذا في العلم التفصيلي واما في العلم الاجمالي المتقدم على الايجاد فمن ذاته [illegible]
الاشياء كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ثم من سواهم اتفقوا على كونه تعالى عالما بذاته وبغيره واستدلوا عليه بوجوه
منها ان افعاله تعالى متقنة محكمة ومن كان فعله متقنا محكما فهو عالم فالله تعالى عالم اما الصغرى فلان من نظر في الآفاق
والانفس علم قطعا ان في خلق العناصر والافلاك وانواع الحيوان والنبات والمعادن على انتظام واتساق من تمام
الصنع ومناسب التدبير وآثار الاتقان والاحكام ما تتحير فيه العقول والافهام والاذهان قاصرة عن الاحاطة بها والاقلام عن تبيين
في الهيئة والتشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات واما الكبرى فضرورية ويتنبه عليه بان من رأى
خطا حسنا متضمنا الفاظا فصيحة دالة على معان دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم ومن سمع خطابا ملتئما من الفاظ
علم بالضرورة ان قائله عالم واورد عليه بانه ان اريد بالاتقان والاحكام كون الفعل مطابقا للمصلحة والمنفعة من جميع الوجوه
فهو غير مسلم اذ لا شيء من افعال العالم ومركباته الا وفيه مفسدة من وجه ويمكن كونه على وجه اكمل مما هو عليه وان اريد
كونه مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه فلا نسلم دلالته على العلم اذ لا اثر يصدر من المؤثر الا ويمكن ان يترتب به سواء كان فاعله
عالما او جاهلا او ما لا يكون له شعور اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه والجواب يحمل على ما يستفاد
من كلام المحقق الطوسي وغيره من المحققين ان المراد من المصلحة مطابقة المنفعة غالبا وعلى سبيل الكثرة دون الندرة
وما نحن فيه كذلك اذ لا ريب ان ترتيب السموات والكواكب لا سيما الشمس والقمر وسيرهما في فلكيهما على وجه يقرب تارة
ويبعد اخرى فيتعلق به الحر والبرد ورطوبة الهواء ويبوسته وكثرة الانداء والامطار وشدة الحر وانضاج الثمار
وتربية النباتات واصلاح الامزجة مترتبة على الوجه الانفع [illegible] في اعضاء الحيوان وما ذكر الاطباء

فيها ان الحاكم اللطيفة واما الآثار الصادرة عما لا شعور له فهي ليست كثيرة ولا حسنة وان كانت لم تكن مطابقة للمنفعة فيتحقق
انه تعالى عالم بافعاله وانها صادرة عنه عالما بمنافعها ومصالحها فان قيل هذا الدليل منقوض بما قد يصدر عن الحيوانات العجم
من الافعال المتقنة المحكمة في تدبير معايشها ومساكنها الا ترى ان النحل فعله في غاية الاحكام والاتقان وهو بناء
البيوت المسدسة بلا مسطر وفرجار مع ان الانسان لا يمكن له ذلك بدونهما وفي بناء البيوت المسدسة حكم لا يعرفها
الحذاق من المهندسين وكذلك العنكبوت تنسج البيوت وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انها ليست من
اولي العلم يقال لا نسلم ان النحل والعنكبوت غير عالمين بل كلما يصدر عنه فعل متقن فهو عالم بذلك الفعل بان يخلق الله
فيه علما بفعله او يلهمه حال الفعل الا ما هو مستمر فعله قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الرابعة من طبيعيات الشفاء من
الواجب ان يبحث الباحث ويتأمل ان الحلم الذي لم يصبه العقل حال توهمه كيف ينال المعاني التي هي في المحسوسات
عندما ينال الحس صورتها من غير ان يكون شيئا من تلك المعاني يحس فنقول ان ذلك الحلم بوجوه من ذلك الالهامات
الفائضة على الكل من الرحمة الالهية مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلقه بالثدي ومثل هذا الطفل اذا اقل واقيم فكاد
يسقط من مبادرته الى ان يتعلق بمعتصم او يستمسك بغريزة في النفس جعلها فيه الالهام الالهي واذا تعرض لحدقته بالاذى
فبادر فالبق جفنه قبل فهم ما يعرض له وما ينبغي ان يفعل بحسبه كانه غريزة لنفسه لا اختيار معه وكذلك للحيوانات الهامات غريزية
والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين هذه الانفس ومبادئها وهي دائمة لا تنقطع غير المناسبات التي تتفق ان تكون
مرة وان لا تكون كاستعمال العقل وكخاطر الصواب فان الامور كلها من هناك وهذه الالهامات يقف بها الوهم على المعاني
المخالطة المحسوسات فيما يضر وينفع فيكون الذئب يحذره كل شاة وان لم تره قط ولا اصابتها منه نكبة وتحذر الاسد حيوانات
كثيرة وجوارح الصيد يحذرها سائر الطير ويشنع عليها الطير الضعاف من غير تجربة فهذا قسم ثم ذكر الاقسام الاخر ولعلك تتفطن
بهذا ان السؤال مما يؤكد احكام افعاله تعالى واتقانها ويدل على كمال علمه وقدرته وتدبيره وعنايته مع المخلوقات كما لا يخفى
ومنها انه تعالى مجرد قائم بنفسه ليس بجسم ولا جسماني وكل مجرد قائم بذاته عالم بذاته وذلك لان حقيقة التعقل انما هو حصول المجرد
للمجرد سواء كان بقيامه به او بنحو آخر وكل مجرد قائم بذاته حاصل لذاته غير فاقد اياها فانه من حيث انها يصدق عليها انها مجردة
حاصلة لمجرد هي معقولة ومن حيث انها مجردة قد حصل لها ما هي عاقلة له عاقلة فهو عاقل لذاته معقول لذاته واذا ثبت [illegible]
انه تعالى عاقل لذاته وهو علة لجميع ما سواه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ثبت كونه تعالى عالما بجميع ما سواه [illegible]
لان العلم التام بالعلة اي بجميع جهاتها واعتباراتها اللازمة لها يستلزم العلم بمعلولها [illegible] ان [illegible]
الى [illegible] الاول انه تعالى مجرد وكل مجرد فهو عاقل لذاته [illegible]

عاقل لذاته وذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فتأمل ومنها ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث
هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيكون واجبا له اما الصغرى فلان معنى
الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصانا من وجه كما اذا اوجب تغيرا او تركيبا او جسمية او نحوها والعلم من كونه كمالا
لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة او انفعال للنفس بل هو حضور بشئ يكفي فيهما مجرد حضور المعلوم وعدم غيبته عنها واما الكبرى
فلان الكمال له من حيث هو من غير ان يكون موجبا للنقص وكلما كان كذلك لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري واما
ان كلما لا يمتنع على واجب الوجود فهو واجب له فلان كلما لا يمتنع على واجب الوجود اما واجب له او ممكن له بالامكان الخاص
لا سبيل الى الثاني اذ لو امكن له شئ بالامكان الخاص لكان فيه جهة المكانية فيلزم التكثر وهو محال في حقه كما ثبت في محله
فتعين الاول وهو المطلوب **قوله** فذهب البعض آه هذا مذهب انكسيمانس الملطي حيث قال على ما نقل عنه بعض المحققين من المتاخرين
ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية والحق في الراي
الا احد القولين اما ان نقول ابدع ما في علمه واما ان نقول ابدع الاشياء لا بعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا
ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا تتغير بتغيرها وهذا المذهب هو مختار الشيخ في كتبه
قال في الاشارات الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز
ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون
ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ثم قال ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا
بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شئ فليس واحدا فقط بل هناك كثرة فنقول انه لما كان
يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت
ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته وقال في الشفاء ان المعنى المعقول قد يوخذ من
الشئ الموجود كما عرض ان اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد تكون الصورة المعقولة غير ماخوذة
من الموجودة بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها
فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه
ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخير في الكل فتتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده لا انها تابعة اتباع
الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود

على الترتيب الذي يعقلها جزءاً ونظاماً ثم بعد التردد بين احتمالات قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض
تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود ولملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها
مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها في عقل ما عرض ايضاً ما ذكرنا قبل هذا من المحال فينبغي لك ان
تجهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتستحفظ ان لا تتكثر ذاته تعالى ولا تبال ان تكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنة
الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جداً وتعلم
انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة له من حيث معقولة بلا زيادة
وهو يعقل انه مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو معلول انتهى وهذا
الكلام صريح في ان علمه بالاشياء من حيث قيام صورها بذاته تعالى حيث اختار هذا الشق كما يدل عليه قوله ولا تبال آه الا ان تلك
الصور ليست وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت على قياس ادراك الامور التي نستنبطها ثم نوجدها والفرق انا لكوننا ناقصين
في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلات تحريكية وغيرها لكن من انقياد
مادة لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية غني عما سواه فيعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخير
في الكل فتتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة وقال في بعض رسائله العلم انما هو حصول الصور المعقولة وهي مثال
للامر الخارجي وذلك مطرد في العلم القديم والحادث وعلم الباري تعالى فعلي متقدم على المعلوم الخارجي وصور المعلومات حاصلة
قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور عنده حاصلة في موضع آخر فانه يستلزم الذرا والنه ولزم ان لا يكون علوماً له ولا
اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكثر ذاته ولم يكن صوراً معلقة افلاطونية لما ابطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم
بها لا يكون الا صوراً فلم يتعين الاحتمالات الا ان يكون في صقع الربوبية ثم قال فان لم تدرك حقيقة هذا فلا باس لان جعل
العلم الضيق من ذلك لا يكون الى ذلك الجناب تعالى مطمع لا سيما في دار الغرور ولا تلتمس من نفسك شيئاً عجزت عنه الملائكة
المقربون والانبياء المرسلون والاولياء العارفون فان اردت لمعة من ذلك فجاهد في خلواتك وفرغ زوايا قلبك ليحدث
لك حادث تطمئن به هذا كلامه فعلم ان مختار الشيخ ان علمه تعالى بالاشياء عبارة عن صورها القائمة بذاته تعالى وتلك
الصور ليست اجزاء لذاته الحقة ولا اموراً محصلة لها فهو ينفي الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الصفات ولا يلزم من كثرة
صفاته كثرة في ذاته وهذا بعينه ما قال في الاشارات ان كثرة لوازمه لا تثلم الوحدة فكلماته في الاشارات والشفاء وبعض
رسائله متطابقة متلائمة ليس في احدها خلاف ما في الاخرى فما زعم المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية ان كلامه
في الشفاء مخالف لما في الاشارات وانه ردد في الشفاء بين احتمالات وقال انه لا يثبتها وزاح الحق عنها ولم يبين ان اي

الاحتمالات هو الحق مبني على عدم رجوعه الى كلام الشيخ وعدم التأمل فيه حق التأمل ثم انه قال المحقق الدواني في شرح [illegible]
العضدية ان ظاهر عبارة الاشارات تشعر بان علمه تعالى عبارة عن الصور القائمة بذاته لكن صرح في الشفاء [illegible] حيث قال هو
يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر بها في جوهره [illegible] تتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان
يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته وانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وانت تعلم ان قوله وهو
يعقل الاشياء دفعة كلام في العقل البسيط الذي هو مبدأ العلم التفصيلي كما يدل عليه كلامه السابق واللاحق والموجود في ذاته
انما هو علم تفصيلي [illegible] بيانه انشاء الله تعالى و[illegible] انهم قد اعترضوا على مذهب القائلين بحصول الصور في ذاته تعالى بوجوه
منها انه يلزم على هذا التقدير كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا واجيب بان المراد بالقبول في قولهم الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا
هو القبول الانفعالي وتفصيله ان القبول قد يطلق على الانفعال التجددي وقد يطلق على مطلق الاتصاف والقابل بالمعنى
الاول لا يجوز ان يكون فاعلا بخلاف القابل بالمعنى الثاني فانه يجوز ان يكون فاعلا واللازم ليس الا بهذا المعنى وهو ليس
[illegible] ومنها انه يلزم ان يكون الواجب تعالى موصوفا بصفات حقيقية غير اضافية [illegible] واجيب
عنه بان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية بل هي معلومات لذاته تعالى [illegible] في مرتبة متأخرة
عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كانت محلا لتلك الصور العلمية لكنها لا تتصف بها وهي ليست كمالات لذاته تعالى وليس
كماله الاول وعلوه ومجده بتعقله الاشياء بل بان تفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي
هي المعقولات والحاصل ان الكمال الذاتي اعني ما يكمل به ذاته لا يجوز ان يكون قائما بذاته لئلا يلزم الاستكمال بالغير وانما
قيام الصفات الغير المكملة لذاته فلا بأس بقيامها بذاته تعالى وهذه الصور ليست بكمالية لذاته تعالى بل كماله [illegible]
عنها الصور لا ان توجد له [illegible] وانت تعلم انه لا معنى لكون الذات محلا للاعراض مع كونها غير متصفة بها [illegible]
[illegible] لا يلزم الانفعال التجددي لكن يلزم بالضرورة [illegible] الافتقار والقبول وكون الصور غير كمالية لذاته تعالى
مع [illegible] ومنها انه يلزم ان يكون الواجب تعالى محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا وقد اجيب عنه بانه كما ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا ينافي وحدته وبساطته لكونها صادرة على
الترتيب العلي والمعلولي كذلك المعلومات المتكثرة اذا انتقشت فيه على وجه لا تنثلم بها الوحدة [illegible] ان
[illegible] الواحد حتى [illegible] قال [illegible] كونه تعالى [illegible] الصفات [illegible]
[illegible] على ذاته تعالى [illegible] ومنها انه يلزم ان [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] الكمال [illegible]

عين الكمال اللائق بجنابه تعالى وفيه ان الايجاد بتوسط العلم والارادة وان كان عين الكمال اللائق بجنابه تعالى لكن الايجاد
بتوسط الصور الحالة في ذاته تعالى ليس عين الكمال اللائق بجنابه تعالى بل هو مستلزم لكونه تعالى غير كامل في حد ذاته لكون
الصور من متممات العلم والارادة فافهم ومنها ما قال صاحب المطارحات ان القول بارتسام الصور في ذاته تعالى وضعته
مستلزم لصدور الكثير عن الواحد الحقيقي وارتسامها في ذاته على الترتيب العلّي مستلزم لانفعاله عن الصورة الاولى لكونها سابقة
لاستكمال ذاته تعالى بحصول الصورة الثانية واما ان تلك الصور كمالات له تعالى فلان تلك الصور لكونها ممكنات لا محالة
يكون حصولها له تعالى بالقوة لا بالفعل بالنظر الى ذواتها فله اي ذاته تعالى قوة الانفعال بها باعتبار ذواتها الممكنة ولا ريب في
ان كون ذاته تعالى بالقوة من اية جهة كانت نقص وزوال تلك القوة انما يكون بوجود تلك الصور في ذاته تعالى فوجوده
كمال له ما يزيل النقص فهو مكمل وكل صورة سابقة من تلك الصور مكملة لذاته تعالى لحصول الصورة اللاحقة على الية من الترتيب
العلّي فيلزم كونه تعالى منفعلا في تحصيل كماله عن ممكن مستكملا به اجيب عنه اولاً بانه منقوض بصدور الموجودات الخارجية عنه لجريان
خلاصة الدليل فيه ورد بان العلم من الصفات الكمالية فيلزم استكماله تعالى بالممكن على هذا التقدير قطعا واما الخلق فان اريد
به معناه المصدري الانتزاعي فلا استحالة في توقفه على امر آخر وان اريد به مصداقه ومنشأ انتزاعه فهو ليس متوقفا على صدور
المعلول مع هو سبحانه تام القدرة وما به الخلق والايجاد وانما لا يصل الفيض الى المعلول الثاني بلا واسطة لعدم قبوله الفيض
الا لاجل النقص في القدرة وثانيا بان امكان المعلول في ذاته لا ينافي ايجاب العلة اياه ففعلية تلك الصورة من جهة المبادي
ووجوبها من نسبتها على وجوبه وليس هناك قوة وقوة اصلا ولذلك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى المبادي الاعلى والانفعال انما
يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول كما في علم النفس او تفيض معقولاته على ذاته من غيره كما في علوم المبادي واما اذا كانت
المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم الماهيات فلا يلزم الانفعال اصلا فلا يلزم الاستكمال بالغير ويرد عليه ورودا ظاهرا لان
الصور لما كانت ممكنات في انفسها ولم تكن ثابتة في مرتبة الذات وصارت تلك الصور مدار العلم والانكشاف فهي من الصفات
الكمالية له تعالى فلو كانت الاولى واسطة في الاتصاف بالثانية يلزم الاستكمال والانفعال بالممكن قطعا ومنها انه يلزم
على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بيانه ان صورة العقل الاول ح يكون واسطة في
صدور العقل الاول وفي صدور صورة العقل الثاني عن الواجب تعالى فيلزم ان يصدر عن الواحد بواسطة امر واحد
وهي صورة العقل الاول امران متباينان العقل الاول وصورة العقل الثاني ولا يمكن ان يقال ان ذات العقل الاول
انما صدر عن الواجب من حيث ذاته لا بواسطة الصورة وصدرت صورة العقل الثاني عنه بواسطة الصورة فلا يلزم صدور
الاثنين عن الواحد من جهة واحدة بل من جهتين اذ يلزم على هذا ان لا يكون علم الواجب تعالى بالعقل الاول ح فعليا

كما لا يخفى وفيه نظر من وجهين الاول ان صدور صورة العقل الثاني ليس بواسطة صورة العقل الاول بل بواسطة ذات
العقل الاول فان وجود العقل الاول لما كان من لوازمه وجود العقل الثاني والعلم بالعلة والملزوم يستلزم العلم بالمعلول
واللازم صار العلم بالعقل الاول اعني صورته مستلزما للعلم بالعقل الثاني اعني لصورته وانما يلزم صدور صورة العقل الثاني
بواسطة صورة العقل الاول لو كان وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل الاول وليس كذلك بل هو من لوازم وجود
العقل الاول والوجه الثاني من النظر انه يمكن ان يقال ان للصورة اعتبارين الاول اعتبارها في نفسها مع قطع النظر
عن قيامها بذاته تعالى وهي بهذا الاعتبار واسطة في وصول الفيض منه الى صورة الثانية والثاني اعتبارها قيامها بذاته تعالى
وهي بهذا الاعتبار واسطة في ايجاد المعلول الاول فافهم ومنها انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فيه تعالى
اما ان تكون تلك الصور لوازم ذهنية او خارجية او لوازم مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا وجود
للواجب تعالى الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين ذاته المقدسة واللوازم الخارجية لا تكون الا حقائق
خارجية لا صورا علمية ذهنية ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان هذا الايراد لا اختصاص له بالعلم الواجب تعالى بل هو وارد في القائلين
بكون العلم عبارة عن الصورة بالنظر الى علومنا الحصولية ايضا ضرورة ان اتصاف النفس بالصور انضمامي خارجي لان النفس متصفة
بها في نفس الامر والاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وفيه كلام مستقل لا يليق ايراده هنا واما
ثانيا فلان حكم معقولاته تعالى حكم اللوازم الذهنية لانها انما تلزمه من حيث تعقله تعالى لذاته لا مطلقا وتعقله لذاته وان كان عين
ذاته لكن تعقله لذاته يلزمه ان يعقل الاشياء باعتبار ذاته يلزمه ذوات الاشياء فذوات الاشياء يلزمه باعتبار ذاته وحصولها
الاشياء يلزمه باعتبار تعقله لذاته فتكون الصور العلمية لوازم ذهنية كما لا يخفى ويعلم ان بعضهم وجه كلام القائلين بحصول الصور
في ذاته تعالى بان حديث الصور وحصولها في ذاته تعالى انما هو لتفهيم كون ذاته تعالى عالما بجميع الاشياء تفصيلا وتبيين معنى علمه
تعالى بها في صدورها عنه عن علم وذلك لا يستدعي حصول الصور في ذاته تعالى حقيقة متميزة بعضها عن بعض بل يكفي فيه كون
ذاته تعالى بحيث لو اعتبر العقل وفصل ما اشتملت هي عليه بعنوان الوحدة من الوجودات المعلولة يحصل في العقل الصور المتكثرة
المطابقة لتلك الموجودات حقيقة نعم واعني تلك الحيثية المستتبعة لحصول الصورة في العقل بالاعتبار المذكور بحصول الصور
في ذاته تعالى كما هو شائع في الاعتباريات فانهم يقولون ان الماهية البسيطة مركبة من الاجزاء العقلية ومعنى التركيب هو حصول
الاجزاء في المركب وليست الاجزاء العقلية كالجنس والفصل حاصلة حقيقة في الماهية البسيطة بل حصولها انما هو في العقل لكن
لما كان في تعقلها في العقل سبب ما تشتمل الماهية من حيثيتين بحيثيتها ما به الاشتراك وما به الامتياز عبروا حصولها في العقل حصولا
في الماهية واعتبروا الماهية مركبة منها في العقل وكذا الحال في الاعتبارات العرفية لمجرد كون ذاته العالمة بذاتها بحيثية

المذكورة كاف في صدور الاشياء عن علم واستدعاء صدور النظام شيئا من الحيثية المذكورة ممنوع وكذا استدعاء علمه تعالى بالمهيات
من حيث هي مهيات ذلك فان كونه تعالى عالما بالشيء من شانه ان يحلله العقل الى مهية ووجود كاف في علمه تعالى بالمهية والوجود
معا وما ذكره الشيخ مع كونه مخالفا لنصه بجهالتهم وتسفيههم بانهم في غاية السخافة اذ كون الذات الحقة مشتملة على الوجودات المعلولة
مما لا يفهم منه شيء اصلا وكون تلك الوجودات متكثرة متميزة بعد التحليل يستلزم عدم علمه تعالى بخصوصية كل واحد من الوجودات
قبل التحليل لو قيل لا مضائقة في كون امر واحد بسيط مشتمل بجهة علما بخصوصيات امور كثيرة غير موجودة ولا متكثرة بالفعل يقال
ثم انه يلزم على هذا تميز المعدومات الحقة يستلزم كون ذاته سبحانه علما بخصوصيات الوجودات من دون حاجة الى تلك الصور
اعلم ان المحقق الطوسي بعد ما اعترض على الشيخ بهذه الوجوه التي مر ذكرها قال في شرح الاشارات ولولا اني اشترطت على نفسي
في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه المضائق بيانا شافيا
لكن الشرط املك ومع ذلك لا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة يلوح الحق
منها لمن يسر له فاقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك بل بمشاركة من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها
كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على
سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فلو حصلت تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن
المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ تقدم
هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر
وحكمت ان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما
كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول

الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر [illegible] تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكان الوجود على ما هو عليه فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم
محال من المحالات المذكورة واورد عليه اولاً بان كون الشيء عالما يقتضي وجود ذلك الشيء [illegible] والمعلول في الخارج و
ان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بوجود العلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بل العلم
بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة ولا يجب ان يتحقق بنسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة وثانيا بان التحقيق تعقل الواجب
صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر [illegible] تلك الصور يستلزم
كون علم الواجب تعالى بها متاخرا عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها وثالثا بان [illegible] صور الجزئيات المادية
في الجواهر المجردة لا يصح على اصول الفلاسفة ورابعا بانه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه
فلا يكون صادرا بالاختيار بل بالايجاب فافهم ولا تزل **قوله** اعتذر [illegible] وان علمه تعالى [illegible] واعلم انه قد نقل عن افلاطون
مطابقا لراي استاذه سقراط ان للموجودات الطبيعية صورا مجردة في عالم الابداع غير كائنة ولا فاسدة بل هي باقية ابدا وهي صور
مفارقة عن المادة قائمة بانفسها وان علمه تعالى عبارة عن تلك الصور القائمة بانفسها وتسمى تلك الصور بالمثل الافلاطونية واعترض
عليه اتباع المشائية تارة بان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية وان [illegible] كانت [illegible] في كل شيء مما
يشاركها في الحقيقة في المحل فاذا افتقر شيء من جزئياتها الى المحل فالطبيعة في نفسها [illegible] فلا تستغني بعض افرادها
بالحقيقة لا يجوز ان يتخالف [illegible] بالافتقار الى المحل والاستغناء عنه واجاب عنه الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بانكم
قد اعترفتم بان صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض حتى قلتم ان الشيء له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان فاذا
جاز ان تحصل حقيقة الجوهر في الذهن وهي عرض جاز ان يكون في العالم العقلي الهيئات قائمة بانفسها ولها [illegible] في ذلك
العالم لا تقوم بذواتها فانها كمال لغيرها وليس لها كمال [illegible] الهيئات العقلية كما ان مثال الهيئات الخارجية في الذهن
من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذواتها لانها كمال وصفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما للجواهر
الخارجية حتى تتقوم بذواتها فابطل حكم الشيء في مثاله ورد عليه اولا بان اختلاف افراد طبيعة نوعية بالحلول واللاحلول
[illegible] بخلاف ما عليه افراد طبيعة جنسية حيث انه يرجع ذلك الى الاختلاف بالفصول وثانيا بان الجوهر حاصل
ومع ذلك لا يختلف افراده بالجوهرية والعرضية بل انما يرتسم الشيء بحقيقته في الذهن فيكون [illegible] الا ان [illegible]
انها ماهية شيء وجوده في الاعيان ليس في موضوع اي هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان لا في موضوع وهذا
الحد لا يختلف ان يكون هذه الماهية في الذهن [illegible] والله اعلم بحقيقة الحال [illegible]

في بعض كتبه انه كما جاز ان يكون لماهية واحدة انحاء من الكون وافراد من التشخص والهوية بعضها اشد واقوى من بعض
في الوجود والهوية واكثر منه في الآثار المترتبة على تلك الحقيقة كذلك يجوز ان يكون الحاصل منها نحو من الوجود يكون في الكمالية
بحيث لا يفتقر الى موضوع وانت تعلم ان كون ماهية واحدة في انحاء الوجود وفرد من افراد التشخص اقوى واشد من نحو آخر
على تقدير تسليمه لا يوجب جواز كون ماهية واحدة مختلفة بالافتقار الى الموضوع وعدم الافتقار اليه اذ الافتقار الى الموضوع
انما ينشأ من نفس الذات كما تقرر عندهم فالذات التي تكون بنفس ذاتها وجوهر حقيقتها مفتقرة الى الموضوع لا يمكن ان
تكون مستغنية عنه في نحو من انحاء الوجود والا لم تبق تلك الذات تلك الذات بل تنقلب الى حقيقة اخرى واما الاختلاف
بالشدة والضعف فانما يكون باعتبار عوارضها ولواحقها التشخصية وبالجملة نفس الماهية لا يمكن ان يختلف بالقيام بالموضوع
وعدم القيام به لان التفاوت في نفس معنى واحد غير متصور فافهم وتارة بانه يلزم على هذا استكماله تعالى بالغير اي بالامر
المنفصل عن ذاته واكتسابه الى العلم الذي هو صفة كمالية عن تلك الصور وتارة بان معلوماته تعالى لما كانت غير
متناهية يجب ان تكون صدورها عنه كذلك ضرورة صدور البعض بواسطة البعض وامتناع صدور الكثير عن الواحد مع قطع
النظر عن ذلك الامور الغير المتناهية مترتبة مطلقا كما اثبته المحقق الدواني وغيره من المحققين فيلزم وجود الامور الغير المتناهية
مع الترتيب فيجري فيها براهين ابطال التسلسل واعلم انهم قد اولوا كلام افلاطون بوجوه من التاويل فمنها ما قال الفارابي في
كتاب الجمع بين الرأيين بعد ما ذكر ان افلاطون قائل بان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها
لا تدثر ولا تفسد بل هي باقية وان التي تدثر وتفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة وان ارسطو قد شنع على القائلين
بالمثل والصور فانا نجد ان ارسطو في كتابه في الربوبية المعروفة باثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بانها موجودة
في عالم الربوبية فلا يخلو هذه الاقاويل ان اخذت على ظواهرها من احدى ثلث خلال اما ان تكون متناقضة واما ان يكون
بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فتتطابق
عند ذلك وتتحد فاما ان يظن بارسطو مع براعته وتيقظه وجلالة هذه المعاني عنده اعني الصور الروحانية انه يناقض نفسه في
علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا اذ الكتب الناطقة بذلك
اشهر من ان يظن ببعضها انه منحول فبقي ان يكون لها تاويلات اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة فنقول انه لما كان
الباري جل جلاله بانيته وذاته مباينا لجميع ما عداه وذلك لانه بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته
ولا يشابهه ولا يشاكله حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظة فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه
فان من الواجب الضروري ان يعلم ان مع كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه فهي بذاته من المعاني التي نتصورها

من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه حي وعالم مع ذلك ان وجوده ليس كوجودنا دونه
واذا قلنا انه حي علمنا مع ذلك انه حي بمعنى اشرف واعلى من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سائر اسمائه وبهذا تتخلص هذه
المعنى في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه ما يقوله افلاطن وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما
فلنرجع الى حيث فارقناه فنقول لما كان الباري وتقدس جل موجدا لهذا العالم بجميع ما فيه فيجب ان يكون عند ارادته
ايجاده في ذاته جل عن الاشتباه والتغير فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التغير والتبدل فما هو في غيره كذلك الا انه
باق غير داثر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال يوجد
ما يفعله او يبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا على غير قصد
ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل الحكماء فيما
اثبتوه من الصور الالهية لا انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم القائلين
بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وقد شرح المفسرون كلامه واقاويله غاية الايضاح وينبغي ان يعتمد
في هذا الطريق الذي ذكرناه في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع ويدل على الاصل في جميع ذلك واجماله [illegible] هذا
كلامه ومنها ما قال صاحب **الافق المبين** في بعض كتبه ان الصور المستمرة [illegible] من الموجودات بما هي
ولا تفاقمه ولا تجدد لها بالقياس الى القدوس الحق الثابت من كل جهة وبالجملة ان الطبائع المرسلة والمرسلات على
الاطلاق وكذلك اشخاص الجواهر الروحانية دهريات على الاطلاق والاشخاص المادية بحسب هوياتها الشخصية ان لوحظت
بما هي متقررة موجودة في الواقع مع قطع النظر عن وقوعها في افق التغير والسيلان والفوت واللحوق في الحدود والمراتب
بالقبلية والبعدية كانت موجودة دهرية ثابتة وان كان وجودها في الدهر لوجودها في الزمان في حدود معينة مرتبة وان
لوحظت بما هي متقررة الوجود بحدودها المتعاقبة بالسابق واللاحق كانت [illegible] زمانية متغيرة بالتقضي والتجدد
وهكذا ان وجود الشيء في نفس الامر وجوده في نفسه لا بجعل العقل مع قطع النظر عن خصوصية الظروف والاوعية
وان اتفق ان كان ذلك بعين حصوله في ظرف ما بخصوصه فان الخصوصيات ما فات الاعتبار في ذلك [illegible] الصور
العلمية الارتسامية هي المعلومات باعتبار سنخ الماهية في نفس الامر والعلم [illegible] باعتبار الخصوصية الارتسامية الذهنية
هذا كلامه والشارح قد اقتفى اثره في الحاشية حيث قال يمكن ان يقال المراد بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها
عنده تعالى واطلاق الصور على الاشياء باعتبار الحضور العلمي شايع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار وارادة
ابقائها هذه وانها عدم فنائها بذاته تعالى انتهت وانت تعلم ان المروي عن افلاطن الذاهب الى انه يوجد لكل نوع من

من الماديات فرد ازلي ابدي قابل للمقابلات لا تندثر ولا تفسد وما ذكره يدل على ان كل شي من حيث الحضور عند البارى
تعالى باق غير متغير واين هذا من ذاك مع ان عدم تغير الماديات من حيث حضورها عند البارى تعالى لا يستلزم تجردها
كما روى عن افلاطن على انه لو كان المراد بالصور نفس تلك الاشياء لم يمكن القول بالعلم الفعلي المتقدم على الايجاد ومع
ذلك كله هذا التوجيه مخالف لما اول الفارابي كلامه كما لا يخفى قوله واراد بنفيها مهيا آه دفع لما اورد على افلاطن من ان
بعض الصور اعراض فكيف تكون قائمة بذواتها وجه الدفع ان معنى قيام تلك الصور بذواتها عدم قيامها بذات البارى
تعالى فيجوز ان تكون صور الاعراض قائمة بموضوعاتها غير قائمة بذاته تعالى ويمكن ان يقال يجوز ان يكون الشي قائما
بالغير في عالم وقائما بنفسه في عالم آخر كما ان الجوهر قائم بنفسه في الخارج وقائم بغيره في الذهن فافهم ومنها ما قال
بعض الاعلام قد ان مقصود افلاطن ان العلم نفس ذاته تعالى فذاته بذاته مبدء الانكشاف لكن لما لم يعقل التميز لما لا يكون
له نحو من الثبوت ولم يكن هذا الثبوت حين كان العلم لان علمه فعلي متقدم على وجودها قال بوجود تلك الصور وجودا ظليا
غير مرتب الآثار من غير قيامها بشي ولم يدل دليل على وجوب القيام بالغير للموجود الظلي ثم مبدء الانكشاف امر واحد
بسيط فلا يلزم شي من المحذورات وانت تعلم بان فيه اما اولا فلان القول بوجود تلك الصور وجودا ظليا من غير قيامها
بشي مما لا يفهم معناه اذ لو كان الموجود الظلي غير قائم بشي لكان قائما بنفسه فيكون موجودا اصليا والفرق بعدم ترتب
الآثار على الموجود الظلي وترتبها على الموجود الاصلي بعد الاعتراف بكون الموجود الظلي غير قائم بشي بل قائما بنفسه تحكم
محض والحاصل ان القول بكون تلك الصور موجودات ظلية مع القول بكونها موجودات بانفسها غير قائمة
بشي مما لا معنى له اصلا واما ثانيا فلان علمه تعالى لما كان فعليا متقدما على الايجاد فلا يجوز ان يكون متقدما على وجود تلك
الصور ولا يجدي القول بوجودها بالوجود الظلي اذ لا يكفي هذا النحو من الوجود لتعلق العلم والانكشاف ضرورة ان تلك
الصور ليست بموجودة اصلا في مرتبة ذاته الحقة فيلزم تميز الاشياء من دون وجودها ووجود ما يمثلها لان تلك
الصور منفصلة عن ذاته موجودة بوجودات متغايرة مغايرة لذاته بعد مرتبة ذاته فلا محيص عن الاشكال واما ثالثا
فلان هذا التوجيه مخالف لما حمل الفارابي كلامه عليه فهو من قبيل توجيه القول بما لا يرضى قائله فافهم **قوله**
اقول تلك الصور آه هذا الايراد مشترك الورود على اتباع المشائية وعلى مختار افلاطن وقرره الشارح في بعض
حواشيه بان تلك الصور يمتنع ان تكون واجبة لذواتها كما بين في موضعه فهي ممكنات فائضة منه تعالى ففيضانها
ان كان بعلم سابق فهذا العلم اما بالصور فينجر الكلام اليها حتى يتسلسل او بنفس ذاته تعالى فنفس ذاته تعالى كافية في انكشاف
ما له الصورة فلا حاجة الى توسيط الصور وان كان فيضانها لا بعلم سابق يلزم صدور تلك الصور بلا ارادة واختياره

يرد عليه ما قال بعض الاعلام فتدبر ان صفات البارى تعالى من لوازم ذاته وهى مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار وهذه

الصور لكونها مدار العلم الذى هو من صفاته الكمالية ايضا مخلوقة بالايجاب ولا استحالة فيه فان قلت اذا جوزتم

كون البارى فاعلا موجبا بالنسبة الى البعض فليكن موجبا بالنسبة الى الكل من العالم لان الايجاب لم يبق نقصا قلت

ان الايجاب فى خلق العالم نقص فان الصنعة العجيبة القوية تدل على ان صانعها مختار خلقها بالعلم والارادة و

هذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل ان [illegible] اضطرارية بها مشيئة او فيه ان البارى عز وجل كامل و

من جملة كمالاته العلم والنقص مستحيل لذاته وما يستحيل ليس فى قدرته واذا لم يكن النقص مقدورا لم يكن الكمال ايضا

مقدورا فلا يكون العلم مما يكون من لوازمه مقدورا فعلم بان انه ليس يلزم سبق العلم بالصور عليها بل عليها انتهى

انتهى وهذا الايراد غير وارد على التقرير المذكور فى الشرح لان الشارح لم يعلل ههنا سبق علمه تعالى بتلك الصور بانها لو لم تكن

مسبوقة بالعلم لم يكن الواجب سبحانه فاعلا لها بالاختيار والارادة حتى يرد ان الفعل الاضطرارى لا يجوز فيه سبق العلم

والارادة بل علل سبق علمه تعالى بتلك الصور بانها لو لم تكن مسبوقة بالعلم لزم خلو ذاته عن كمال العلم فى مرتبة ذاته

[illegible] اللزوم [illegible] الاعلام فى بيان [illegible]

من انه ان اراد بكون النقص مستحيلا ان [illegible] لكان [illegible] الكمال [illegible]

ان يكون مخلوقا [illegible] بالايجاب ولا بالارادة [illegible]

لذواتها [illegible] هذا الكلام فى هذا المقام [illegible] الكلام الشارح لان [illegible] مستحيل بالغير [illegible]

[illegible] بالذات [illegible]

لا يكون [illegible] مع ذلك لا يلزم [illegible] الكمال فان المستحيل [illegible]

بالغير [illegible] المرجود [illegible]

بالغير [illegible] تعالى [illegible] قال الشيخ فى [illegible]

الوجود [illegible] المعقولة [illegible] وجودها [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] فليس معقوليتها [illegible] وجودها [illegible]

[illegible] وجود البارى تعالى ليس الا نفس معقوليته لذاته [illegible] ان يكون

نفس وجودها [illegible] الا ان كانت معقولات اخرى [illegible] لوجود تلك الصور [illegible] الاعلام [illegible]

[illegible] بالنسبة [illegible] ولا [illegible]

سابقة فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها فيلزم ان تكون علة معقوليتها معقوليتها وعلة وجودها وجودها
وقال ايضا فيها لو كان صدور هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب ان تكون موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب
ان يكون موجودا واذا كانت موجودة يجب ان تتقدم وجودها ايضا على عقليته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية واذا لم يجب
ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها منه وقال ايضا فيها ليس علوه الاول ومجده هو تعقله الاشياء بل علوه ومجده
بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات فان علوه ومجده بان يعقل
الاشياء لا بان الاشياء معلومة له وقال ايضا فيها كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس عقليته لها وعلمه بانه يلزم عنه وجودها
هو سبب لوجودها عنه وليس يحتاج الى علم آخر ليعلم به انه سبب لوجودها عنه وهكذا صرح في مواضع اخرى ولا يخفى على من له
ممارسة ان مقتضى هذه الاقوال ان الاشياء الصادرة عنه لو كانت امورا خارجية لما يحتاج الى امور عقلية سابقة عليها
واما لو كانت امورا عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صور اخرى عقلية بل ايجادها عين العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم
آخر سابق عليها وبالجملة علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها والعلم اذا كان عين الايجاد فلا حاجة في
صدور الموجود عن الفاعل الى علم سابق عليه فعلمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه فلا يفتقر الى علم سابق عليها
بخلاف الموجودات العينية فحاصل مذهب الشيخ وسائر اتباع المشائية يرجع الى ان للباري تعالى علمين بالاشياء اجمالي
وتفصيلي وهو على نحوين علم تفصيلي للموجودات العينية وهو نفس صورها القائمة بذاته تعالى وثانيهما علم تفصيلي للصور انفسها
وهو عين فيضانها عنه والعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته المقدسة يكفي في فيضان الصور القائمة بذاته دون فيضان الموجودات
العينية فحينئذ ان الموجودات العينية غير علمه التفصيلي بالصور ولذا يحتاج ايجادها الى علم سابق عليها وعلمها التفصيلي للصور
عين ايجادها وفيضانها عنه فلا يحتاج الى علم تفصيلي سابق عليها بل يكفي فيها العلم الاجمالي بذاته تعالى [illegible]
تعالى [illegible] فمناط تعقلها الاجمالي آه محصله ان تلك الصور لكونها مكتنفة [illegible] بالعلم وليس
علمها بواسطة صور اخرى فتكون تلك الصور معلومة له [illegible] من العلم الاول [illegible] على وجودها [illegible]
هذا العلم [illegible] نفس ذاته تعالى وهذا علم اجمالي بجميعها والثاني [illegible] الى الوجود [illegible]
الحاضرة عنده تعالى بحضور [illegible] وهذا المعنى متحقق في تلك الاشياء [illegible]
[illegible] الصور في علمه تعالى بتلك الاشياء والجواب [illegible] ان العلم الاجمالي الذي [illegible]
في صدور الموجودات العينية عنه تعالى بل لابد من الصور العقلية المتقدمة لئلا يكون صدور الموجودات العينية عنه
بلا امتياز سابق وارادة متقدمة والعلم اذا كان عين الايجاد فلا حاجة في صدوره عن الفاعل العلم والارادة الى

علم سابق عليه ولا ينحصر علمه تعالى عندهم في الصور بل يقولون للباري تعالى علم كمالي هو عين ذاته وهو الفعل هو بعينها
الذي هو مبدء المعقولات المفصلة والحاصل ان العلم المقدم الذي هو عين الذات مستلزم لفيضان الصور التفصيلية
التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في ايجاد الاشياء الاخر وبهذا ظهر الفرق بين الصور وذوات الصور فان علمه
تعالى بالصور عين فيضانها عنه فعلمه بذاته علم بها اذ هي لازمة لذاته تعالى وهو بوجه ما معقولة وعلمه بالاشياء
الاخر يحتاج الى علم سابق على وجودها فوجود الصور لما كان علما لم يفتقر الى علم آخر فلا يحتاج صدور الصور الى ان
يكون مسبوقا بعلم آخر واما الاشياء الاخر فليس وجودها في انفسها نفس معقوليتها فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم هذا
ما استفادوه من كلماتهم وتصريحاتهم والحق ان هذا الحكم محض لان القول بعدم سبق العلم على ايجاد الصور ان كان معناه
ان العلم الاجمالي غير سابق عليه فهو خلاف تصريحاتهم وان كان معناه ان العلم التفصيلي غير سابق عليه وان كان
مطلق العلم سابقا عليه فلا يجدي نفعا فيما هم بصدده وان كان معناه ان مطلق العلم غير سابق عليه فيلزم الجهل
قبل ايجادها وهو محال لانه الواجب سبحانه كما انه برئ ومنزه عن الجهل حال الايجاد كذلك هو منزه عنه قبل الايجاد ايضا
ولا يلزم كون الصور صادرة بلا ارادة وعناية وايضا القول بان الصور علم فلا يفتقر الى علم آخر سابق عليها ينافي
القول بان له سبحانه علما كماليا هو عين ذاته المقدسة وهو العقل البسيط اذ على تقدير كون وجود الصور علما غير مفتقر
الى علم آخر سابق عليه لا يكون له علم كمالي هو عين ذاته المقدسة اذ وجود الصور ليس عين ذاته المقدسة كما لا يخفى فهو منافٍ
للعلم الكمالي البسيط الذي هو عين ذاته المقدسة وايضا الصور ممكنات كذوات الصور فلا وجه لكون ذوات الصور صادرة
بعلم وارادة سابقة وكونها صادرة بلا علم وارادة سابقة عليها فلا يكون علم الصور عين ايجادها كما ان علم ذوات الصور ليس
عين ايجادها كما ان صدور الموجودات الخارجية بلا امتياز سابق وارادة متقدمة محال كذلك صدور الصور بلا امتياز
سابق وارادة متقدمة محال ولا وجه للفرق بينهما اصلا كما لا يخفى على المتامل على ان الموجودات الخارجية قد مر دعوته
منهم فعلى تقدير كون العلم نفس الايجاد في الصور المرتسمة في ذاته تعالى يجوز ان يكون العلم بالموجودات الخارجية ايضا
نفس الايجاد من غير حاجة الى الصور المرتسمة في ذاته تعالى فتامل لعله يحتاج الى الوقت التقريب قوله فتلك الاشياء
آه يعني ان تلك الاشياء معلومة له تعالى ثم ثبت ان العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول ولما كان ذاته
سبحانه علة للعالم من غير توسط امر بينه وبين ذاته تعالى وهو سبحانه يعلم ذاته حقه بالعلم الحضوري فتكون الاشياء
باسرها منكشفة عنده انكشافا تاما من غير توسط صورة زائدة قوله حقيقة العلم آه اعلم ان حقيقة العلم هي وجود
مجرد لمجرد قائم بذاته وذلك الوجود يتصور على انحاء ثلاثة اما وجود الشيء نفس ذاته العينية التي هي متحقق في الوجود بالفعل

قائما بذاته وجودا حقيقيا كوجود المعلول بحسب وجوده العيني لعلته وثانيها ان يكون ذلك الوجود وجودا حكميا لا حقيقيا
كوجود ذات المجرد لنفس ذاته ولا شك انه وجود حكمي راجع الى كون ذات المجرد غير فاقدة لذاتها وثالثها وجود الصفة المنعوتة
المجرد القائم بذاته وقد اتفقوا على ان النحوين الاخيرين من الوجود يكفي لتحقق العلم الحضوري واما النحو الاول فالظاهر
من كلمات الشيخ واتباعه انه غير كاف بل تحقق علم العلة بالمعلول عندهم موقوف على قيام صورة المعلول بذات العلة
قال الشيخ في التعليقات صور الموجودات مرتسمة في ذات الباري تعالى اذ هي معلولات لها وعلمه بها سبب وجودها و
على هذا علم العلة بالمعلول ليس الا حصوليا لكن الشيخ المقتول قد صرح بكون هذا النحو من العلم حضوريا وقد تبعه المحقق الطوسي
حيث قال في شرح الاشارات حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه وسيجيء بسط
الكلام فيه انشاء الله تعالى **قوله** وماله وجود الشيء آه يعني ان مال العينية وجود الشيء لنفسه بمعنى حضوره عند
نفسه وهذا المعنى لا يستدعي المغايرة بين الشيء الحاضر والحاضر عنده فانا نعقل ذواتنا وليس لكل منها ذاتان ذات عاقلة
وذات معقولة بل لكل منا ذات واحدة فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه
فثبت ان هذه الاضافة لا تستدعي المغايرة فما ظن ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه ليس
بشيء لان العينية عبارة عن الوحدة وعدم الاثنينية وهي لا تستدعي المغايرة وايضا يقال ذاتي وذاتك وهذه الاضافة
لا تستدعي المغايرة اصلا الا جو دان يقال آه عدم غيبة الشيء عن نفسه فان ذات الشيء المجرد لا تغيب عن نفسها
وان لم تكن حاضرة عند نفسها والادراك والشعور ان كان امرا ثبوتيا وعدم الغيبة امر عدمي لكن المقصود من هذا التفسير
ان الادراك ليس بامر زائد ويجوز تعريف الوجودي بامر سلبي على سبيل الرسم فافهم **قوله** وما يشهد به ويدل
عليه آه قال الشيخ في مقالة الثامنة من الهيات الشفاء في الفصل المعقود في انه تعالى تام بل فوق التمام
بعد ما بين ان واجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه ان ذاته عقل وعاقل ومعقول
لا ان هناك اشياء متكثرة وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان هذا
الشيء آخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر او هو بل هو نوع
آخر من البحث يوجب ذلك وبين ان من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يتحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد
ان في الاشياء محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك
اذا كان المتحرك لا يوجب ان يكون شيء محركا بلا شرط انه آخر او هو وكذلك المضاف يوجب اثنينيتهما الامر النفس البتة

والاضافة المحضة عرضية في الذهن فانا نعلم ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان تكون القوة التي نعقل بها تلك
القوة هي هذه القوة نفسها فتكون هي بنفسها تعقل ذاتها او نعقل ذلك بقوة اخرى فتكون لنا قوتان [illegible]
الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى [illegible] نعقل الاشياء [illegible]
بالفعل فقد بان ان كون الشيء عاقلا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر وبهذا اتضح [illegible]
ان يكون عاقل شيء آخر بل كلما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة يوجد له او لغيره فهو معقول [illegible]
هذه الماهية لذاتها عاقلة لذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة لغيرها فهي او لا لغيرها فهي فقد [illegible]
لا يوجب ان يكون التغيير في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار انه ماهية مجردة [illegible]
او وجوبها التقديم والتأخير في ترتيب الالفاظ والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا [illegible]
فيه كثرة البتة [illegible] اعترض عليه الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال الشيء اذا عقل ذاته [illegible]
الذات الموصوفة بالعاقلية بعينها الذات الموصوفة بالمعقولية لكن مفهوم العاقلية [illegible]
والذي يدل عليه ان كلما كان عبارة عن حقيقة الشيء او عما كان جزءا عن حقيقته استحال [illegible]
عن الآخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشيء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشيء عاقلا [illegible]
لم نحكم بكونه معقولا فان العاقلية والمعقولية متغايرتان [illegible] انهما امران ثبوتيان فان قيل [illegible]
الشيء عاقلا لذاته الا اذا حكمنا انه معقول لذاته وكذلك بالعكس فعرفنا ان العاقلية [illegible]
حقيقة وللمعقولية حقيقة اخرى فلو كان المرجع باحدهما الى الاخرى لكان متى ثبت احدهما ثبت الاخرى [illegible]
في الشيء كونه عاقلا الا اذا ثبت كونه معقولا وبالعكس كما انه لما كان المرجع بالانسان [illegible]
كان [illegible] المفهوم من احدهما [illegible] المفهوم من الآخر [illegible]
استحال ان يعقل ماهية الانسان الا اذا عقلنا ماهية الحيوان [illegible]
[illegible] وبالعكس عرفنا ان ماهية العاقلية مغايرة لماهية المعقولية واذا ثبت تغاير المفهومين [illegible]
في كل من الموضعين [illegible] الحركة في [illegible] في كل من الموضعين فان
قيل يستحيل ان [illegible] الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل كونه [illegible]
والمعلول [illegible] والعلم بالنبوة وان كان [illegible]
[illegible]

فلظهور ان كون الشيء عاقلا لذاته بعينه كونه معقولا فتم الذات التي عرض لها احدى الصفتين بعينها قد عرض لها الصفة الاخرى
واما كونه عقلا لها فكونه عاقلا ومعقولا فهو اظهر لانا اذا عرفنا من الشيء انه عاقل لذاته معقول لذاته فلا نشك في
ان ذاته هو هذا التعقل او مغاير له وذلك يدل على المغايرة وايضا قد اقمنا البرهان على ان العلم حالة اضافية
[illegible] بكونها مغايرة للذات لتم التقوم لما اعتقدوا ان التعقل هو تجرد الحقائق ثم عرفوا انه لا يمكن عندنا لذات متجردة
[illegible] ان وجود ذلك الذات هو التعقل واما نحن فقد بينا انها حالة اضافية فلا جرم حكمنا بان العاقلية مغايرة
للذات الحاصلة [illegible] البرهان [illegible] على [illegible] فنقول ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته والا لكان
[illegible] الادراك [illegible] ذاته وبالعكس فلا يثبت احدهما الا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان ادراك الشيء
زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق لذاته وكونه
الامر الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك
والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن له نسبة فذلك الصور غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يتميز فكان الشيء معلوما
فهذا [illegible] برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل اما اولا فلان
ما ذكره مبني على عدم الفرق بين المفهوم والمصداق مع انه يجوز ان يكون المفهومات المتغايرة [illegible] واحدا كما
ان وجوب الباري تعالى ووجوده ووحدته حقيقة واحدة وان تعددت مفاهيمها وكما ان [illegible]
متعددة مع كون مصداقها امرا واحدا في [illegible] واما ثانيا فلانه يلزم على ما ذكره ان يكون حال العاقلية والمعقولية
حال الابوة والبنوة وذلك يفضي الى القول بكون الشيء ابا لنفسه وابنا لنفسه كما انه يجوز ان يكون شيء واحد عاقلا
لذاته ومعقولا لذاته وبالجملة يجوز ان يكون الشيء الواحد عاقلا لذاته معقولا لذاته [illegible] لا يكون بينهما التغاير [illegible]
المصداق اصلا انما التغاير بينهما بحسب مفهوميهما وذلك لا يقتضي كونهما متغايرين مصداقا والتغاير في المفهوم انما يقتضي
[illegible] المصداق [illegible] التحريك والتحرك والابوة والبنوة وغيرها من الامور التي يتحقق التغاير بينها في مرتبة المصداق
واما ثالثا فلان قوله ان ادراك الشيء زائد على ذاته ان اراد به ان مفهوم ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته فبطلان
التالي [illegible] مسلم لكن المقام غير [illegible] المطلوب اذ المطلوب ان مصداق الادراك ومصداق الذات المجردة
في ادراك الشيء لذاته واحد محض بلا تغاير اصلا وليس الغرض واحد محض بلا تغاير اصلا وليس الغرض ان مفهوم
الادراك بعين مفهوم الذات حتى يرد عليه ما قال وان اراد ان مصداق ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته فبطلان التالي
ممنوع واما رابعا فلان كون العلم عبارة عن الحالة النسبية باطل قطعا كما سيظهر انشاء الله تعالى قوله [illegible]

الشيء اه هذا انتحل عن التقديسات حيث قال فيها مطابقاً لما قال الشيخ في المبدء والمعاد والشيء اذا ما برد به العقل تجريدا
ناقصاً فصار منه صورة المجردة القائمة في محلها المفارق معقول العقل وعلمه فما ظنك اذا تجرد بنفسه قام بذاته ان يسلخ عن
شأن المعقولية ام يصير معقول نفسه ويعقل ذاته فتذكر ان الحرارة التي بها حارية النار ما دامت قائمة فيها اذا تجردت قامت
ايسلبت عن كونها حرارة ام تكون حارة بنفسها وحرارة لنفسها وان شئت فالشمس اذا تجردت وقام بنفسه ابيجر حقيقة الضوئية ام
يستوي ويتمحض ضوء الذاته ومضيئا بنفسه قال في الحاشية هذا تنبيه آخر على ان وجود الشيء لنفسه يكفي للانكشاف له و
يتبين في ضمنه ان وجود الشيء المجرد بطريق الناعتية ايضاً مناط الانكشاف واما كون النحو الاول اعني وجود الشيء المجرد بطريق
المعلولية مناطاً للانكشاف فاشرنا اليه بقوله وجملة الجائزات آه لان وجود النعت للمنعوت لما كفى في الانكشاف فوجود
المعلول للعلة اولى بان يكفي لانه اقوى واتم في الارتباط بكونه للمجرد و ههنا نحو آخر هو وجود الشيء للمجرد بطريق المصاحبة
في الوجود مع عدم الحجاب المانع للشهود من غير الناعتية والمعلولية كما في مشاهدة المجردات بعضها البعض وكذا النفوس
المفارقة للابدان وحضور المبصر عند الباصرة من هذا القبيل هذا ما ذهب اليه الاشراقيون ولنذكر ههنا تحقيق ما له وما عليه
ما ينفعك سهلاً في الكلام انتهت انت تعلم ان في هذا الكلام وجوهاً من الاختلال الاول ان كون وجود المعلول للعلة
اقوى واتم في الارتباط بكونه للمجرد من وجود النعت للمنعوت لا يدل على كون هذا الارتباط الاقوى كافياً في الانكشاف لجواز
ان يكون تحقق العلم موقوفاً على القيام او الاتحاد كما هو مذهب المشائية وسيجيء بيانه انشاء الله تعالى الثاني ان وجود
المجرد للمجرد بطريق المصاحبة في التحقق لا نم انه كاف للانكشاف الحضوري حتى يكون علم المجردات بعضها بعضا
حضوريا بل هذا غير صحيح قطعا لانه يستلزم ان يكون علم المجرد المعلول لعلته المجردة حضوريا ضرورة انه لا فرق بين
وجود المعلول للعلة وبين وجود العلة للمعلول فيكون علم العقل الثاني مثلا للعقل الاول حضوريا وهذا الحقق ما هو مناط
العلم الحضوري اعني وجود المجرد للمجرد من غير حجاب مع ان اتباع المشائية كالمحقق الطوسي وغيره قد صرحوا بان المبادي
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها فالعقل الثاني يعقل العقل الاول مثلا بحصول صورته فيه
اذ العقل الاول ليس بمعلول للعقل الثاني حتى يكون حاضرا عنده بعلاقة العلولية وكذا العقل الثالث يعقل العقل
الاول والثاني بحصول صورتهما فيه فكيف يكون مجرد وجود المجرد للمجرد بطريق المصاحبة كافيا للانكشاف الحضوري الثالث
ان ما ذكره مخالف لقواعد المشائية والاشراقية جميعا اما مخالفته لاصول المشائية فلانهم قالوا علم العاقل بذاته علما
حضوري لان الذات مع صفاتها حاضرة عند نفسها غير غائبة عنها وما لا يكون من صفات العاقل لا يكون علمه حضوريا
فانهم ولذا ذهبوا الى ان علمه تعالى بالممكنات حصولي واما الاشراقية فانهم وان قالوا بكون علمه تعالى بمعلولاته حضوريا

لكنهم لا يقولون بكون علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حضوريا بل قد صرح صاحب الاشراق في كتبه بكون علم
المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حصوليا وسيجيء نقل كلامه ان شاء الله تعالى فليس مجرد المصاحبة بين مجردين مستلزما
لكون علم احدهما بالآخر حضوريا عنده ايضا نعم عدم الحجاب بين مجردين يستلزم ارتسام صورة احدهما في الآخر وقد صرح
صاحب الاشراق في كتبه بان الحضور بقدر التسلط والادراك بقدر الحضور واذ لا تسلط للسافل على العالي فكيف
يكون ادراك السافل للعالي حضوريا واما النفوس المفارقة للابدان فغاية ما يمكن فيها ان تتقيش بالعوالي وليس علمها بالعوالي
حضوريا اصلا الرابع ان قوله وحضور المبصر عند الباصرة من هذا القبيل في حيز المنع بل في حيز البطلان اذ لا معنى لكون المبصر
الذي هو شيء جسماني ذو وضع من قبيل المجردات التي هي بريئة عن المادة والوضع والمحاذات فليس حضور المبصر عند
الباصرة من قبيل حضور مجرد عند مجرد وآخرا الا ان يراد به الصورة الفائضة من المبدأ الفياض على النفس فيتحقق بين النفس
وبين الصورة الفائضة على ذاتها اضافة اشراقية وتحقيق الكلام فيما لا يليق بهذا المقام فقد ظهر ان الشارح في الحاشية
قاصر في الكلام على ظواهره من دون ان يتعمق في بواطنه قوله فان قلت يجوز آه انما لم يقل بجواز ان يتمثل تلك الصورة
بصورة اخرى اما لان كل صورة عقلية معروضة للكلية وان تخصصت بقيود كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي وايضا
نحن نعقل ذواتنا على وجه يمنع عن الشركة فلا يمكن ان يكون هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية واما الحالة فهي صفة
شخصية قائمة بنفس شخصية ويحتمل ان الصفة القائمة بالذهن الحالة فيه ايضا كلية كالصورة والاضافة الى الجزئي
لا يقدح في كليتها واما لان المص واضرابه قد ابطلوا كون العلم صورة مطابقة للمعلوم وذهبوا الى ان العلم عبارة عن الحالة
المغايرة للصورة فما ذكره بناء على مذهبه فافهم قوله قلت آه محصله ان علم تلك القوة بنفسها لو كان بحالة ادراكية
زائدة عليها قائمة بها فلا يخلو اما ان يعلم تلك الحالة بحالة اخرى مثلها او يعلم بنفس وجودها للقوة العاقلة على الاول يلزم
تسلسل الامثال بالفعل وعلى الثاني يكون مناط الانكشاف في تعقلها لتلك الحالة هو نفس وجودها لها فلا حاجة في
تعقلها لنفسها ولتلك الصورة الى امر زائد اصلا بل يكفي نفس وجودها للانكشاف ويرد عليه ما قيل ان العلم بالشيء يتوقف
على توجه النفس اليه فنختار ان العلم بالحالة انما يكون بحالة اخرى ولا يلزم التسلسل لانا اذا علمنا شيئا بحالة فلا يحصل لنا
العلم بتلك الحالة التي هي العلم بمجرد قيام علم الشيء بنا بل يتوقف العلم بذلك الشيء على ان يتوجه النفس توجها مستأنفا
الى ذلك فبذلك التوجه المستأنف يحصل حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ويكون تلك الحالة الاخرى علما بالحالة الاولى
ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف على توجه مستأنف آخر فما دامت النفس متوجهة توجها مستأنفا نحو حالة حالة تتجدد
الحالات واذا انقطع توجه النفس انقطع صدورها فتوهم لزوم التسلسل ههنا توهم بعيد ولعل الحق انه لو كان علم النفس بذاتها

بامر زائد عليها قائم بها لزم ان لا يعلم ذاتها الشخصية من حيث هي كذلك بل انما يعلم ذاتها بوجه كلي مع ان الكلام في ادراكها
من حيث هي جزئية فلا بد ان يكون المدرك لذاتها ذاتها لا امرا زائدا عليها قائما بها وهو [illegible] ثم [illegible] ان شاء الله تعالى
قال في [illegible] بالحالة الادراكية باطل [illegible] الشيء بل [illegible] القوة العاقلة فكانما [illegible]
للقوة العاقلة كانت منكشفة عندها لم لكسب الوجود والاثر [illegible] حصول الاشياء [illegible]
والا لزم ان يكون للاثر الواحد مؤثران في مرتبة واحدة لا يقال الحالة الادراكية لو وجدت [illegible] الوجود [illegible]
ليست كذلك لانا نقول الحالة امر ممكن فهي مظلمة في حد نفسها وباطلة في ذاتها كسائر الممكنات من [illegible]
مظلمة في حد نفسها من جهة العدم الذي هو اصل الظلمة وتوريتها مستفادة من الوجود بالفعل فانما [illegible] الوجود [illegible]
ولا فرق بينها وبين الصور من هذه الجهة اذا عرفت انت تعلم ان هذا الكلام في غاية الوهن [illegible]
ان مقصوده من هذا الكلام ابطال القول بالحالة الادراكية [illegible] ان شاء الله تعالى [illegible]

الكشاف الاشياء عند القوة العاقلة [illegible] الحالة [illegible] والصور الحاصلة فيها [illegible]
منشأ للانكشاف اصلا فالقول بان [illegible] القوة العاقلة [illegible]
صحيح واما ثانيا فلان قوله اذ الاثر الخاص من مبادئ مسلم لكن لا نسلم ان الانكشاف [illegible] الاشياء عند القوة العاقلة
فليس لوجود صور الاشياء حقيقة من الحالة الادراكية [illegible] الشيء [illegible] الانكشاف [illegible]
بل باطل فان قيل غرضه ابطال القول بالحالة الادراكية في علم النفس بذاتها وعلم المجردات بانفسها [illegible] ان كان
مسلما لكن يأتي [illegible] في ابواب [illegible] ان العلم عبارة عن الحالة الادراكية [illegible] وان ذلك [illegible]
الوجود المجرد [illegible] من حيث [illegible] ان شاء الله تعالى
[illegible] فلان قوله والا لزم [illegible] الاثر [illegible]
اذا قيل ان الحالة والصورة كلتيهما مبدأ ان للانكشاف [illegible] الانكشاف [illegible]
كما سيظهر ان شاء الله تعالى واما رابعا فلانه قد اعترف اولا بان الانكشاف [illegible] الاشياء في القوة العاقلة [illegible]
ان [illegible] الشيء منشأ للانكشاف [illegible] الصور الحاصلة في القوة العاقلة [illegible]
ظلمة في [illegible] الحالة من جهة العدم الذي هو اصل الظلمة فلا يكون منشأ للانكشاف [illegible]
واما خامسا فلانه لا [illegible] يكون العدم [illegible] الشيء [illegible] بالعدم والاستناد
فلان كون الحالة الادراكية باطلة في حد ذاتها كسائر الممكنات [illegible] الوجود [illegible] الاول [illegible]

مظلمًا في حد نفسه في محل الخفاء بل في معرض البطلان ضرورة ان الوجود الخاص ليس بواجب لذاته بل هو ممكن مجعول
كسائر الممكنات فيكون غير خال عن شوب عدم وبالجملة النور المحض انما هو الواجب سبحانه وغيره لا يخلو عن شوب عدم و
ظلمة بوجه من الوجوه ولو في الاعتبار العقلي فالحالة والوجود الخاص كلاهما سيان من هذه الجهة كما ان الحالة والصورة
سيان من هذه الجهة واما سابعا فلان قوتنا العاقلة لا ريب انها ممكنة مجعولة فهي مظلمة في حد نفسها وباطنة بحسب نفس
ذاتها من جهة العدم الذي هو اصل الظلمة فكيف تكون الاشياء منكشفة عندها اذ الاشياء انما تكون منكشفة عند من يكون
منزها عن شوب عدم وظلمة على رائه وظاهر ان القوة العاقلة ليست كذلك ولعل الكلام معه بالاحتمال قوي الا باذن الله او نحو
نفس وجودها للمجرد آه قال في الحاشية توضيحه ان العلم ما هو نفسها انكشاف شي عند شي وذلك بحضوره لديه بحيث لا يغيب
عنه وذلك لا يكون الا بوجوده بالفعل لنفسه اذ ما بالقوة لا يوجد لشي اذ لم يوجد بعد فكيف يوجد لشي ويحضر عنده ولو لم يكن
موجودا لنفسه بل لغيره اعني المحل فكلما هو له في ظاهر الامر فهو لمحله بالحقيقة من حيث وجوده له او فرضنا ان المجردات لما
كان وجودها بالفعل كانت حاضرة عند انفسها بانفسها والقدوس الحق في اقصى مراتب الفعلية فعلمه بها اي الذات اشد
والماديات وجودها لمادتها لا لها فلا تشعر بذواتها واما المادة وان كان وجودها لنفسها بالفعل لكن فعليتها انها بالقوة
والاستعداد وكانها استعداد جوهري مبهمة بذاتها وفعلية قوامها ووجودها يتوقف على الفعل والصورة اليها فهي في ذاتها انها
جوهر ظلماني لا تشعر بذاتها فلا تشعر بغيرها فانتفت العلم عن المادة والماديات وقس عليها حال الاعراض القائمة بالموضوعات
فانها العالم من شان القدسيات فتفكر لعلة تحتاج الى لطف القريحة انتهت انت تعلم ان كون وجود الماديات لمادتها لا لها
لها كما يدل عليه قوله والماديات وجودها آه في حيز الخفاء بل في حيز البطلان لان الجسم المركب من المادة والصورة ليس وجوده
لمادته فقط فما ذكره من كون وجود الماديات لمادتها انما يصح في الاعراض الحالة في المادة لا في الماديات مطلقا والصواب ان
يقال ان الماديات لكونها متصلات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فلا حضور لذواتها عند ذواتها بل ذواتها تغيب عن
ذواتها وتفصيله على ما قال بعض المتاخرين ان الوجود الاتصالي الامتدادي ذاته عين قبول الكثرة والقابلية بل استعداده
للانفصال وليس له من التحصل الوجودي قدر يمكن ان تجتمع اجزاؤه ولا من البقاء ما يشمل اوله آخره فظاهره لحققه باطنه وباطنه
يغيب عن ظاهره واوله يفوت آخره وآخره يعدم اوله وهذا بحسب الزمان وكل بعض فرض منه فهو غائب عن بعضه الآخر
وكذا البعض بعضه عن البعض بعضه الآخر وهذا بحسب المكان فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف
يكون لغيره حضور عنده فوجوده منبع الجهالة والظلمة والتفرقة والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية
وقوله واما المادة وان كان آه جواب عما قال الشيخ المقتول معترضا على المشائية في كتب الاشراق من كان من المشائية كان

الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادركه والمادة نفسها كما قالوا انهم وجدوها انما تتصل بالهيئات فحسب ان الهيئات [illegible]

المادة فالمادة ما الذي منعها ادراكها فاعترفوا بان الهيولى ليس لها تحصل الا بالهيئات التي هي الصور او الصور او [illegible]

فينا ادراكنا وليست الهيولى في نفسها الا شيئا مطلقا او جوهرا عند قطع النظر عن [illegible] الا [illegible]

بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها بهذا التجرد من [illegible] الاشياء

ولما ادركت الصور التي فيها على انا بينا حال الجوهرية والشيئية وان امثالها اعتبارات عقلية ثم قال ان [illegible]

ليس الا مجرد الوجود واذا بحث عن الهيولى على نهج [illegible] الى [illegible] الوجود [illegible]

كما سبق وليس شيء هو نفس المهية مطلقا بل اذا اشترطت خصوص [illegible] الهيولى [illegible]

فافتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجودا لكان واجب الوجود تعالى عن ان يكون كذا [illegible] واجب الوجود

يعقل ذاته والاشياء بمثل هذه البساطة فكان يجب ان يعقل الهيولى لانها موجودة بحسب [illegible]

وجوابه على ما يستفاد من كلمات اتباع المشائية ان كون الشيء عاقلا انما يكون لقيامه بالذات [illegible]

عاقل عن المادة وعلائقها والمادة ليست مجردة عن علائق المادة لكونها محلا للصور [illegible] الجوهرية المتقدمة [illegible]

عاقلة لذاتها لان الهيولى عبارة عن الجوهر المستعد من حيث هو مستعد [illegible] القوة وفعليتها [illegible]

صرح به الشيخ حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات الشفاء [illegible] الهيولى [illegible] بالفعل [illegible]

شيئا آخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس تجعلها شيئا من الاشياء بالفعل بل [illegible] الا ان تكون شيئا بالفعل

وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فانه سلب [illegible]

ان يكون شيئا بالفعل معينا لان هذا عام ولا يصير شيئا بالفعل [illegible]

لكل شيء فصورته التي تكون له هي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى تكون بها بالفعل [illegible]

بالقوة الا ان يطرء عليها حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون هذا لها [illegible] بالقوة [illegible]

ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل من نسبة المركبات الى ما هو هيولى وصورة [illegible]

وهذا صريح في ان الهيولى لا تحصل لها ولا وجود لها بالفعل الا بالصورة [illegible]

مستعدة لكل حقيقة وصورة وليس لها تحصل وفعلية مع قطع النظر عن الصور [illegible]

وما مذهب الاشراق لا شيء [illegible] الهيولى في غاية البطلان فان الهيولى لما [illegible]

الاشياء عن البساطة لانها ليست متميزة الوجود الا بالصور [illegible] في كون الشيء عاقلا [illegible]

مفهومًا وبالجملة مناط العاقلية ببساطة الوجود لا ببساطة المعنى والمفهوم والا يلزم ان يكون مفهوم الشيئية ايضا عاقلة لذاتها
لكونها ابسط من كل مفهوم وليس كذلك ومن ثمة قيل وحدة الهيولى كوجودها ضعيفة جدا لكونها مجامعًا للكثرة الصورية ومعنى
بساطة الهيولى هو انها لو خليت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن الصور التي تتقوم وتتحصل بها كانت بحسب نفسها انها
جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كانت من الصور فهي شبيهة الوجود بالاجناس فافهم **قوله** فاذن ميزان تصحيح العاقلية
آه يعني ان كل مجرد عن المادة ونحو اشيهها قائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية عالم بذاته لان ذاته حاضرة عنده
غير غائبة عنه بخلاف القائم بغيره فانه وان كان مجردًا اما بنفسه او بتجريد القوة العاقلة اياها عن المادة وما يشبهها ونحوها
او ليس قائمًا بالذات لا يكون عاقلا لذاته وبهذا ظهر ان مناط العاقلية مجموع امرين الاول كون الشيء قائمًا بالذات
لا بالمحل واحترز به عن الاعراض مطلقًا والثاني كونه مجردا بذاته عن المادة ونحو اشيهها وبهذا احترز عن الماديات
مطلقًا وعما يجرد بعمل عامل مع قطع النظر عن كونه جوهرا او عرضا فتامل وارتقب كلاما يتعلق بهذا المقام **قوله**
وميزان تصحيح المعقولية آه اعلم ان الشيء الموجود بالفعل الحاضر عند الذات المجردة لابد ان يكون مجردا عن المادة
ونحو اشيهها اما بذاته او بعمل عامل اذ الشيء الحاضر عند الذات المجردة لا يمكن ان يكون امرا منغمسًا في ذوات وضع فمناط
المعقولية كون المجرد حاضرًا عند الذات المجردة فكلما هو مجرد عن المادة ونحو اشيهها وحاضر عند الذات المجردة فهو معقول لها
وسيجيء كلام متعلق بهذا المقام انشاء الله تعالى فانتظره **قوله** فالشيء المقدس عن المادة آه لما كان حقيقة التعقل
حصول مجرد لمجرد اما بقيامه به كما في تعقل النفس لمعقولاتها الآخر او بنحو آخر كما في ادراكها لذاتها وكل مجرد قائم بذاته
فهو حاضر عند ذاته غير غائب عنها فذاته من حيث انه يصدق عليها انها مجرد حاصل لمجرد هي معقولة ومن حيث انها مجرد حاصل
لها مجرد هي عاقلة فكل مجرد قائم بذاته عقل وعاقل ومعقول واذا ثبت هذا ثبت انه تعالى عاقل لذاته وعالم لها لانه في
اعلى مراتب التجرد واقصاها فيكون عقلا وعاقلا ومعقولا وههنا كلام من وجوه منها ما قال الامام الرازي في المباحث
المشرقية انه لو كان علم المجرد بذاته نفس ذاته لكان كل من عقل مجردا عقل كونه عاقلا لذاته وليس كذلك اذ اثباته لكونه عاقلا
لذاته يحتاج الى تجشم برهان نظري فان اثبات علمه غير اثبات وجوده الا ترى ان من اثبت وجود الباري تعالى بنحو
من البرهان لم يكتف في اثبات علمه به بل يلزمه اقامة حجة اخرى واشار الشارح الى جوابه بقوله فادراكه لذاته آه ومحصله
ان عاقلية المجرد لذاته عين وجوده لا عين ماهيته فلا يلزم ان من عقل ماهيته عقله عاقلا لذاته الا فيما يكون وجوده عين ماهيته
كالواجب تعالى لكن لما استحال ارتسام حقيقته في ذهن من الاذهان بالكنه لا يلزم من عقلنا اياه ان نعقل كونه عاقلا
لذاته بل نحتاج الى استيناف بيان وبرهان قال الاستاذ العلامة الى قوله هذا الكلام لابد من تصحيح فان العلم لما كان

عبارة عن وجود الشيء بالفعل لشيء موجود بالفعل وكان وجود الشيء لنفسه مدار علمه بذاته فادراك الشيء لذاته الذي [illegible]
عبارة عن وجوده لنفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده بعين الماهية كما في الواجب سبحانه فادراكه لذاته لا يزيد على
ماهيته ايضا اذ ماهيته هي الوجود لا غير وان كان غير الماهية فادراكه لذاته يزيد على ماهيته لا على وجوده والنظر الدقيق يحكم بان
هذا الكلام لا معنى له فانه ان اريد بالادراك في قوله فادراكه لذاته والوجود في قوله لا يزيد على وجوده معناهما المصدري [illegible]
فلا يخفى ان الوجود بالمعنى المصدري سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن لا [illegible] على الادراك بالمعنى المصدري [illegible]
بديهة ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدري مغاير للوجود بالمعنى المصدري سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن
ولا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدري والادراك المصدري على ذاته تعالى فان المعنى المصدري ليس عين ذاته [illegible]
بديهة وان اريد بالادراك والوجود مصداقهما فلا شبهة في ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه نفس
ذاته بلا حيثية زائدة اصلا فمصداق الادراك لا يزيد على نفس الذات سواء كان العالم واجبا او ممكنا [illegible]
الشارح بان الشيء المقدس عن المادة اذا كان موجودا بنفسه كان عقلا وعاقلا ومعقولا والوجود [illegible]
هو معنى انتزاعي مصداقه نفس ماهية الموجود بلا انضمام معنى اليها فان نفس ماهية الموجود بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق
للعقل والعاقل والمعقول فلا يزيد مصداق الادراك على ماهية ما اصلا سواء كانت واجبة او ممكنة [illegible] واجاب [illegible]
بالادراك والوجود مصداقهما ومعنى زيادة الوجود على الماهية ان يكون [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
الجاعل ومعنى عدم زيادته انتفاء الحيثية التعليلية فيكون مصداق الادراك زائدا على الماهية [illegible] مصداق الوجود
وما اشتهر عندهم من ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في العلم الحضوري [illegible] ذات العالم بلا حيثية زائدة فالمراد به انتفاء
الحيثية التقييدية في المصداق لا انتفاء الحيثية التعليلية ايضا واذا كانت واجبة كانت [illegible] بلا زيادة حيثية اصلا تقييدية
او تعليلية مصداقا للوجود والادراك معا هذا كلامه الشريف [illegible] [illegible] ان [illegible] الحيثية التعليلية لا ينافي
العينية وكون الذات مصداقا للوجود بنفسها لا ينافي الاحتياج الى الجاعل فافهم واجاب [illegible] الشيرازي في [illegible]
بان عقل المجرد عين وجوده كالنفس الناطقة بذاته لا بغيره وهذا النحو من الوجود لا يمكن [illegible] [illegible] [illegible]
صورة علمية مطابقة له بمعنى كونه موجودا فيها [illegible] [illegible] موجودة [illegible] [illegible] في هذا [illegible] الوجود [illegible]
لذاته فتكون [illegible] [illegible] [illegible] لذاتها [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
الغير عاقل [illegible] [illegible] [illegible] في هذا الوجود بل في وجود آخر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
الناطقة بانه [illegible] [illegible] لذاتها ان يكون [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

فلا يلزم ان من عقل ذواتها عقلها بما قائمة لذواتها وانت تعلم ان محصل السوال ان عقل المجرد لو كان نفس ذاته لكان ادراكه ذاته
مستلزما لادراك كونه عاقلا لذاته بل ادراك ذاته صريح عين ادراك كونه عاقلا لذاته والا لم يكن ادراك ذاته عين ذاته والجواب بان
ادراك ذاته عين وجوده الاصيلي القائم بذاته لا عين وجوده الظلي القائم بغيره فلا يكون المجرد بحسب هذا النحو من الوجود مدركا
لذاته غير مجد ولا غير منطبق على السوال اذ ليس محصل السوال انه لو كان ادراك المجرد عين ذاته لكان مدركا لذاته في كل
نحو من انحاء وجوده حتى يدفع القول بانه في هذا النحو من الوجود قائم بغيره لا بذاته حتى يكون مدركا لذاته بل محصل السوال
ان ادراك المجرد لما كان عين ذاته فكل من عقل ذاته فلا بد له من ان يعقل انه عاقل لذاته في نفس الامر وان لم يكن وجوده
الذي هو عين معقوليته لذاته بل عين معقوليته لغيره ولعل لكلامه وجها لا احصله ومنها انا نعلم بالضرورة ان كون الشيء عالما
بذاته انه العالم بذاته حال خارجي مغاير لنفس حقيقته فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم من حيث هي والا لكانت ذاته
من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه هو هو فلا بد في كون الشيء عالما بنفسه من امر آخر
غير نفس ذاته يكون مصداقا للعالمية فلا يكون علم المجرد بذاته عين ذاته واجيب بان نفس حقيقة الشيء بنفسه مصداق
كونه عالما بنفسه من غير انضمام شيء آخر اليها اصلا وصدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة لا يستدعي تغاير مصاديقها
ولا ينافي كثرتها في وحدة الذات الموصوفة فمغايرة الامرين يوجب تغاير الحيثيات هذا وقد بقي بعد خبايا في زوايا المقام
سنذكرها ان شاء الله تعالى فيما ياتي من الكلام **قوله** اذ هو وجود بحت آه يعني ان الواجب سبحانه وجود بحت قائم بذاته
وانية محضة لا ماهية له اذ الماهية تطلق غالبا على الامر المعقول مع قطع النظر عن التشخص والوجود وان كان قد تطلق الماهية على
ما به الشيء هو هو وبالجملة الواجب سبحانه هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة و
لما ثبت كونه تعالى في اعلى مراتب التجرد كان عالما بذاته بنفس ذاته لا بزائد على ذاته بل هو عين ذاته كما انه عين
وجوده اذ لا تغاير الذات والوجود هناك ولذا قال الشيخ في **الهيات الشفاء** واجب الوجود عقل محض لانه ذات
مفارقة عن المادة من كل وجه الى ان قال انه عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة ثم قال فقد فهمت
ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل هذين الامرين
الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها وههنا تقديم وتاخير في الالفاظ والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة
فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة **قوله** وجملة الجائزات آه يعني انه قد ثبت ان مناط المعقولية
كون الشيء مجردا عن المادة وغواشيها قائما بذاته ومناط المعقولية وجود مجرد لمجرد قائم بذاته اما بان يكون وجوده نفس
وجوده كما في علمه تعالى بذاته وعلم المجردات بانفسها او بان يكون وجوده على وجه الانضمام كما في علم المجردات بصفاتها

الانضمامية او بان يكون معلولا مستندا اليه اثارا ووجودا وهذا النحو من الربط اقوى واوكد من وجود الصفة للموصوف في
باب التعقل والموجودات الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى فهي رابطية الذات والوجود بالقياس اليه تعالى فيكون
علمه تعالى بسلسلة الممكنات حضوريا من غير توسط صورة ظلية لان انكشاف ماله الصورة بواسطتها انما يكون بوجودها ولما
كان وجود ماله الصورة بنفس هويته الخارجية عنده كان منكشفا عنده انكشافا حضوريا اقوى من الانكشاف بتوسط الصورة
فلا يحتاج الى الصورة فبطل القول بالصور الظلية في علمه تعالى بسلسلة الممكنات سواء كانت قائمة بذواتها او بذاته تعالى او
مطابق لما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة
فيه وحاصله ان حصول المعلول للعلة اوكد واقوى من حصوله للقابل بناء على ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى واعترض عليه
المحقق الدواني بان كون الشئ عالما يقتضي وجود ذلك الشئ للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لا ذاتا لوجود العلة
فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بل لقائل ان يقول هذا كما ان
نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى مصححة للاتصاف فلا يكون الثانية مصححة له
بالطريق الاولى وهذا مما لا يقول به عاقل اذ العلم بالشئ يقتضي نسبة خاصة ولا يكفي تحقق نسبة ما بين الشيئين
[illegible] من تلك النسبة والجواب عنه بان العلم كمال للموجود من حيث هو هو ووجوده [illegible] بل يصير به موجودة
من غير زيادة شرط كالانفعال والتغير بخلاف السواد فانه كمال لبعض الموجودات دون البعض ويشترط في الاتصاف به
الانفعال والتغير ولو كان مجرد حصول السواد وان كان بوجه كافيا لحصول حقيقة الماهية لاقتضى كون فاعل السواد اسود
[illegible] بالنسبة الى فاعلها المفارق وانت تعلم ان غاية ما ثبت منه ان قياس السواد على العلم قياس مع الفارق
لكن لم يثبت ان الربط الذي بين العلة والمعلول كاف في العاقلية والمعقولية وان تحقق العلم ليس موقوفا على الاتحاد
او القيام بل علاقة العلية والمعلولية كافية في الانكشاف فافهم واعلم ان الشارح قد استدل على كون علم الواجب تعالى
بسلسلة الممكنات حضوريا بلا توسط صورة ظلية في حواشيه على حواشي شرح المواقف بوجهين الاول ما ذكره ههنا
بقوله وحاصله ان الممكنات آه وقد عرفت حاله وثانيهما ان العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول ولما كان ذاته
تعالى علة لجميع [illegible] الممكنات [illegible] وبين ذاته تعالى لكون الممكنات [illegible] منكشفة عنده تعالى
انكشافا حضوريا من غير توسط صورة ظلية واورد عليه بان وجود العلة يقتضي وجود المعلول فوجوده [illegible] والمعلول

فهذا المحذور انما بطريق الارتسام في ذات العلة فح لزوم كون ذاتها فاعلة وقابلة لا يثبت المطلوب او بطريق قيامها بنفسها لا
بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية او بقيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا تكون صورا علمية للعلة لان الصور العلمية القائمة
بغير الشيء لا تكون علما لذلك الشيء وان فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كان الواجب سبحانه محتاجا الى الآلة
في ادراك المعقولات ولم يكن ايجاده بالعلم لتوقف العلم عليها اجاب عنه بعض المحققين بانه لما كان تعين المعلول من قبل
العلة اذ لو لم يتعين لها لكان صدوره عنها دون غيره ترجيحا بلا مرجح فيقتضي العلة امرا مباينا وعند تحقق ذلك فيتبين الهوية الموصوفة
بهذه الصفات بحيث لا يشارك غيره في ذاته وصفاته باقتضاء العلة اياه ولا شك ان معرفة العلة تقتضي الاحاطة بخصوصياتها المستلزمة من جهة
ذلك الامر ولما كان الواجب سبحانه علة مقتضية لجميع الممكنات بخصوصياتها على ما هي عليه في نفس الامر فانه تقتضي امرا موجودا
مخصوصا ولم يجز ان كان المقتضي لتلك الخصوصيات نفسه فانه المقتضي البحت الا الشيء المقتضي كما انه الوجود البحت والتعين
ولما كان عالما بنفسه علما حضوريا كان الاحاطة عالما بالمقتضي لتلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم بنفسه بالخصوصيات من نفسه
فان قيل لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما عين الآخر وان فاقه فيجوز حصول العلم باحدهما دون
الآخر فيقال وجود المعلول بخصوصه من لوازم وجود العلة ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم الماهية الى الماهية فاذا كان الشيء
بذاته سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعليته مقتضيا للعلم به بلا واسطة والحاصل ان كل معلول من حيث الوجود
من لوازم العلة من حيث وجودها فاذا علم العلة من حيث وجودها علما حضوريا علم المعلول من حيث الوجود كذلك فالواجب سبحانه
باعتبار وجوده الذي هو عين ذاته علة لوجود الممكنات طرا فاذا علم ذاته بمجرد وجوده الذي هو عينه يجب ان العلم بجميع معلولاته
من حيث كونها موجودة والعلم بها من حيث كونها موجودة حضوري لا حصولي فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء بحضورها لا
لا بحصول صورها وفيه انه لا يلزم من اقتضاء العلة معلولا معينا الا الاستلزام بين العلة والمعلول في ظرف الوجود الذي هو
العلية والمعلولية ولا يلزم منه ان يكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول وان كان وجودها علة لوجوده فتأمل وليعلم ان بعض الاعلام
قد اعترض على الشارح بانه بعد تسليم ان مناط العاقلية التجرد ومناط المعقولية الحضور عند المجرد فاذا اريد بكون ذوات الجائزات
بماهياتها ووجوداتها الظلية ان ارادوا انها مرتبطة بنفس ذواتها ووجوداتها به تعالى ارتباط المعلول بالعلة فمسلم لكن لا يلزم منه حصولها
في ذاته تعالى حتى يصير علم الذات علمها وانما يلزم لو كفى نفس المعلولية للعلم بان يكون نفس العلم بالعلة نفس العلم بالمعلول
ولم يصح هذا بالبرهان والذي صححوه ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول واين هذا من ذاك وان ارادوا معنى آخر فليصوره حتى ينظر
فيه فان كانت العلية ان اراد ان وجود الجائزات نفس ذات الباري تعالى فهي مرتبطة به تعالى فهي منطوية في ذاته بهذا الوجه كانت هذا
هو الذي اختاره بعض الاجلة وهو غير وارد ههنا وانت تعلم مما ذكرنا ان غرض الشارح من قوله وجملة الجائزات آه ليس الا ان

علمه تعالى بسلسلة الممكنات ليس بواسطة صور ظلية بل علمه تعالى بها حضوري لتحقق الارتباط الذي بينها [illegible] العلم [illegible]
اعني العلية والمعلولية وقد صرح به الشارح في الحاشية المعلقة على قوله ثم اذا صار الشيء آه كما سبق نقلها وليس الغرض منه
ان علمه تعالى بالمجردات منطوي في علمه بذاته ولعله فهم ان قوله فعلمه الاجمالي آه تفريع على هذا الكلام وليس كذلك بل هو تفريع
على مجموع الكلام السابق فافهم **قوله** فعلمه الاجمالي آه قد عرفت ان اتباع المشائية كالشيخ واضرابه قائلون بان للباري
تعالى علمين بالممكنات احدهما اجمالي هو عين ذاته المقدسة وثانيهما تفصيلي وهو على نحوين احدهما علم تفصيلي للاعيان وهو عين
فيضانها عنه وثانيهما علم تفصيلي للموجودات الخفية وهو نفس صورها القائمة بذاته تعالى [illegible] الى ان للباري [illegible]
علما اجماليا هو عين ذاته المقدسة وعلمين تفصيليين احدهما الحصول القديم والابتهاج [illegible] الى علم تفصيلي سابق عليها [illegible]
سابقة الاجمالي وثانيهما الذوات الصور ولا يكفي فيه سبقة العلم الاجمالي فان فيضانها فيه على العلم التفصيلي لها فلا بد في ايجاده من
علم تفصيلي سابق عليها وبها وان كانا عين الصور القائمة بذاته تعالى الا ان احدها سابق بالعلم التفصيلي وثانيها سابق
[illegible] البطل الشارح كون علمه سبحانه عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى اختار بعض المتأخرين ان للباري علمين بالممكنات
احدهما العلم الاجمالي وهو عين ذاته المقدسة وصفة الكمال نفس ذاته تعالى سبب الانكشاف الاشياء وتميزها بالوجود على وجه الانكشاف
على وجه الاقتدار بنفس ذاته المقدسة من غير تكثر فيه اصلا في العلم واحد والمعلومات متمايزة متكثرة تفصيلا فالاجمال في
المعلومات لا الاجمال بمعنى ان ينشار الانكشاف امر واحد بسيط بحيث لا تكثر فيه اصلا والثاني العلم التفصيلي وهو نفس ذوات
الممكنات اذ الممكنات حاضرة عنده تعالى بالعلاقة العلية وهنا كلام من وجوه منها انه كيف يمكن ان يكون امر واحد سببا لانكشاف
الاشياء المختلفة المتكثرة ومنها انه لا معنى لانكشاف المباين [illegible] المباين الآخر ومنها انه كيف يكون الاشياء
متميزة بعضها عن بعض مع كونها معدومة محضة غير موجودة والانكشاف لا يكون الا بالوجود على القول بحدوث العالم كما هو مذهب
المتأخرين [illegible] وعلى القول بقدم العالم ايضا وذلك لان علمه تعالى فعلي متقدم على الايجاد [illegible] العلم في مرتبة
متقدمة على الايجاد ولا معنى لكون الممكنات موجودة في مرتبة ذات الباري تعالى [illegible] [illegible]
[illegible] فقال بعضهم كما ان الصورة المخصوصة تميز ذلك الشيء كذلك المقتضى [illegible] لان المقتضى [illegible]
ذات المقتضي وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها تميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به كذلك المقتضي
الذي يتميز به الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضي [illegible] [illegible] [illegible]
ذات العالم باقتضائه علما [illegible] فلا [illegible] في ان يكون ذلك [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] يكون
جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي هو [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضوره حضورها وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعوراً به بمجرد كونه مبدءاً مستتبعاً له على
ان قياس العلة على الصورة قياس مع الفارق وازالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعد جداً اذ الصورة عين ماهية المعلوم
او شبحه ومثاله وليست العلة حقيقة المعلوم ولا مثالاً له ولا محاكياً له فقياس العلة على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق وبالجملة
القول بان تميز الاشياء بعضها عن بعض يحصل بالمبدء الاول ابتداءً بحسب اقتضائه الاول غير مسلم بل تميز الاشياء بعضها
عن بعض حين موجوديته بوجوده الخاص ولكل منها اقتضاء خاص لوجوده الخاص فكما ان لها وجودات خاصة متكثرة كذلك
لها اقتضاءات متكثرة مرتبة بعضها سابقة على بعض وبعضها لاحقة من بعض والمتكافيات في الوجود متكافيات في
الاقتضاءات المتعلقة بوجوداتها وما قيل ان القول بان المباين لا يكون منشأ لانكشاف المباين باطل فان الحدس ايضاً
يحكم بان الواجب سبحانه مع وحدته وبساطته ومباينته للممكنات منشأ لانكشافها ليس بشيء لا لما قيل انه يلاحظ في كل قسم
من اقسام العلم ان المرئي هو المرآة فيقال في تحديد الانسان حيوان ناطق وفي الرسم ماش او ضاحك والكل انكشافا
فتفطن اذ ما لا بد منه للانكشاف انما هو تحقق مناسبة ما بين الكاشف والمكشوف ولها الكل والانحاء فليس بضروري في
الانكشاف كما سيظهر ان شاء الله تعالى بل لان الانكشاف المباين بالمباين من دون مناسبة ما بينه وبين المباين الآخر
الذي فرض انه منشأ الانكشاف غير معقول وههنا كلام كما لا يخفى وقال بعض الاعلام قدس سره ان ذاته تعالى لما كانت كاملة
من جميع الجهات تصير مصداقاً لجميع الصفات الكمالية ومن جملتها الانكشاف والتميز فيكون ذاته بنفس ذاته مصداقاً
لعالميته وكافية في انكشاف الاشياء فلا استبعاد في كون المباين منشأ لانكشاف المباين بخلاف ذواتنا فانها
لما كانت ناقصة ولم يكن العلم في مرتبة ذواتها وكان الاشياء خارجة عنها فتحتاج في انكشافها الى حصولها فيها وكذا لا [illegible]
في كون الذات الواحدة منشأ لانكشاف كل من الذوات المتكثرة وكونها متساوية النسبة الى العالم كلها لانه فان
التساوي اوجب كون الذات الواحدة منشأ الانكشاف كل من الذوات المتكثرة والانكشاف ملزوم الامتياز ويرد
عليه ما افيد ان هذا ليس جواباً عن الاشكال ولا كشفاً للشبهة بل محصله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالماً بجميع الاشياء
باخلاص اعتقاد ولا يلتفت الى احتمال من شبهة واستبعاد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصدى للجواب
ان يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بذواتها وصورها وعدم علاقة ما بينها وبين الذات الحقة كيف انكشفت عنده وكيف
امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم ليس الا ذاتاً احدية متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير مفيد
لذلك وقال بعض الشراح في تصوير الكشف مع كون الكاشف مباينا للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني وانما
يتنبع ذلك فيما ليس له خصوصية بل الخصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف ثم بالنظر الى تغاير الخصوصيات تحصل تمايز

العلوم فان قلت لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات انضمامية فيرجع الى القول الانضمام او انتزاعية فيرجع الى شئون الانتزاع والشقان باطلان قلت نختار كونها انتزاعية وليس مدار الكشف على هذه الامور الانتزاعية بل على منشأها وهو ذات وحدة بسيطة ويجوز ان يكون ذات واحدة بسيطة منشأ الانتزاع امور متكثرة ومتباينة الآثار والاحكام لما يشاهد في الكرة فانها منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع كونها متمايزة في الآثار كذا يجوز ان يكون ذات الواجب سبحانه منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الآثار والاحكام وهي العلوم المتمايزة وفيه ما ذكره استاذي قده بوجوه الاول ان تلك الخصوصيات التي جعلها مناشئ للانكشاف ان كانت متحققة في مرتبة ذات الواجب سبحانه يلزم الاستحالات التي ذكرها وان لم تكن متحققة في مرتبة الذات تكون زائدة وتكون منشأ الانكشاف والتمايز نفس ذاته تعالى الثاني ان الخصوصية الى صفة التي بين الواجب سبحانه وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فلابد ان تكون متأخرة عن وجود الممكنات ضرورة ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مجال للقول بكون تلك الخصوصيات مناط الانكشاف في العلم المتقدم على الايجاد الثالث ان قياس انتزاع الخصوصيات من الذات الاحدية على انتزاع المناطق والمحاور والاقطاب والدوائر الصغار من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطة حقيقيا بل هي مخلوطة على اجزاء ومتفقة [illegible] اطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة البسيطة وانت تعلم ان كلام هذا القائل مع هذه الوجوه من الاختلال ينبغي فيه تناقض لانه جعل تلك الخصوصيات مناط الانكشاف ثم لما ساق الامر عليه قال ان تلك الخصوصيات ليست مناشئ للانكشاف بل هي امور انتزاعية ومنشأ الانكشاف منشأ انتزاعها وعلى هذا يكون تلك الخصوصيات لغوا لا دخل لها في الانكشاف اصلا وتعبيره قوله بل الخصوصية قد تزيد على الاتحاد وهذا هو ضعفنا وقال الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية ان بين الباري تعالى وبين كل ممكن ارتباطا لا يكون مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكن وبسببه يكون انتزاع بعض الممكنات عن البعض الآخر وفيه انه يشكل بان تلك الارتباطات ان كانت موجودة في مرتبة العلم المتقدم على الايجاد فلابد ان تكون اما صفات منضمة الى الواجب سبحانه فيرجع الى مذهب الشيخ واتباعه وامورا منفصلة عن ذاته فيرجع الى ما نقل عن افلاطون وان لم يكن موجودة في تلك المرتبة كما هو الظاهر تكون لغوا لا دخل لها في الانكشاف اصلا والايضا تلك الارتباطات لكونها امكانيات لا محالة تكون مسبوقة بالعلم والكلام في العلم السابق عليها والكلام مع ذلك جعل الارتباطات مناطا للانكشاف اعتراف بعدم كون ذاته سبحانه منشأ للانكشاف الاشياء ومصدرا للتمايز وايضا تلك الارتباطات نسب بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناطا للانكشاف في العلم المتقدم على الايجاد لكونها متأخرة عن وجود الممكنات ضرورة ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها وان الا [illegible]

عن الاشكال الا بالقول بان الممكنات متميزة ثابتة قبل وجودها عند باريها ومن ثمة قيل الشيئية على قسمين شيئية ثبوتية
وشيئية وجودية والشيئية الوجودية هو ظهور الشيء بوجوده العيني في مرتبة من المراتب وفي عالم من العوالم والشيئية الثبوتية
عبارة عن ثبوت الشيء في العلم لا في الخارج والفرق بين هذا وبين ما عليه المعتزلة ان ذلك الثبوت عندهم خارجي و
على هذا علمي ويعبر عنه في عرف الصوفية بالحروف العاليات تارة وبالاعيان الثابتة اخرى وبالجملة لابد من القول
بان المعدومات قبل وجودها متميزة بحيث لا يترتب عليها الآثار المطلوبة منها اصلا في الخارج او في الذهن وان لم
يقبله المقيدون بطور العقل والنظر ولصعوبة هذا المقام انكر الشيخ المقتول العلم الفعلي المقدم على الايجاد وذهب الى ان
علمه تعالى انما هو بالحضور الاشراقي وبيان مذهبه على ما لخصه المحققون من كلماته ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته
وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او متعلقاتها التي هي مواضع الشعور
للاشياء المدركة مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية او غير مستمرة كما في القوى السافلة فعلمه تعالى محض اضافة
اشراقية وهو سبحانه مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة فلا يحجبه شيء عن شيء ونوريته نفس قدرته وعلمه بالاشياء نفس
ايجاده لها فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على حضور ذواتها والذوات المجردة والمادية سواسية
في الحضور لديه والدليل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح او خروج شعاع بل يكفي
فيه عدم الحجاب بين الرائي والمرئي فنور الانوار ظاهر لذاته وغيره ظاهر له بحضوره عنده فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في السموات والارض فان له السلطنة الكبرى والقهر الاتم لجلاله العام الكامل بحضور جملة الموجودات عنده تعالى ولا يخفى
ان هذا انكار لعناية الالهية السابقة على الايجاد مع ان النظام العجيب والترتيب الغريب الواقعين في العالم يدلان
على ان موجده حكيم عليم اولا ثم اجاده واودع فيه الحكم كما اراد وبالجملة يجب ان يكون صدور هذه الموجودات عن علم متعلق
بهذا النظام والترتيب الواقعين على اكمل وجوه الخيرية والبهاء ولا يمكن صدور مثل هذا النظام من غير علم به سابق عليه
بل بمحض الاتفاق والطبع فيجب ان يكون العلم متقدما على الصدور ومتعلقا بتفاصيل النظام فلا يجوز كونه عين تلك الاشياء
وما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان سبب هذا النظام المشاهد في عالم الاجسام هو ترتيب الانوار العقلية و
نسبها المعنوية واضافاتها النورية على ابلغ ما يتصور في حقها ليس بشيء لان النظام الواقع بين الانوار العقلية لابد له من
سبب لانه ليس على سبيل الجزاف والاتفاق ولا يمكن ان يقال علة كل نظام نظام آخر عجيب قبله اذ يلزم على هذا التسلسل
في النظامات الى غير النهاية فلا بد من الانتهاء الى علمه تعالى بنظام الكل وصدور ذلك النظام عن علم وارادة سابقة عليه
فجارت العناية الالهية التي انكرها ثم على هذا المذهب لا محيص عن الاستكمال بالغير واحتياجه تعالى في العلم الذي هو اشرف

صدقها الى الغير ضرورة ان الاضافة متاخرة الوجود عن الطرفين وايضا كون العلم اضافة باطل قطعا سواء كانت تلك
الاضافة اشراقية او غير اشراقية ووجه الصدر الشيرازي كلامه في شرح الهداية الاثيرية بان للعلم الفعلي عندهم صورتين
الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض كما اذا اراد بناء بيت فتصور اولا صورته فقد اوجد اولا صورة ذلك
البيت في ذهنه ثم اوجد مثالها في الخارج على وفق ما تصوره والثانية ان يكون العالم من حيث هو عالم علة للمعلوم من حيث
هو معلوم بالذات لا بالعرض سواء كان امرا ذهنيا او خارجيا وكما ان العالم في الصورة الاولى يعلم الصورة الذهنية
بنفس اختراعها وليست معلومة لصورة اخرى بل نفس حصولها نفس معلوميتها كذلك العالم في الصورة الثانية يعلم العين
الخارجي بايجاده وعلمه بالصور الخارجية عين ايجاده لها فالعلم بالصورة هناك حصولا وههنا بالعين حضورا وكلاهما
علم فعلي ففي الشق الاول يصدر عنه فعله عن ذاته لا عن علم مكتسب زائد على ذاته وفي هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفس ذاته
العالمة بما هي عالمة فالمبدء الاعلى او مبدء المعلول الاول وفي حال ايجاده علمه لا انه علمه فاوجده ولا انه اوجده فعلمه ليلزم
ان يكون علمه تعالى انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده فعلا له اي نفس وجوده نفس معقوليته فايجاد المبدء
الاعلى بعينه العلم به وكذلك بحكم البواقي من الممكنات الى آخر الوجود فعلمه تعالى بالممكنات فعلي حضوري ولا يلزم ان
يكون فاعلا موجبا لان اقتضاء الشيء للشيء ان كان مع شعور بالشيء المقتضى فهو ارادة وان كان بلا ارادة فهو
سبيل الطبعي ولا فرق بين الميل الطبيعي والارادة الا ان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني واذا حصل ان مقارنة
الشعور العلم الفعلي الناشي عن نفس الذات العالمة كاف في كونه اراديا فبوجوده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق الذاتي كما
لا يلزم السبق الذاتي على ما يدعيه المتكلمون وهذا الكلام كما افاده بعض الكبار لا يرجع الى طائل اما اولا فلان العلم الذي
هو عين الايجاد اما عين ذات الواجب سبحانه [illegible] حسب الاشراق بل هو راجع الى مذهب المتاخرين
فالعلم يكون متقدما على المعلوم كما ان ذاته تعالى متقدمة عليه فلم يكن العلم مع المعلوم بل يكون قبله ذاتا واما ان يكون
زائدا على ذاته فيكون موقوفا على وجود امر ما فيلزم كونه تعالى [illegible] فيلزم كون علمه تعالى انفعاليا واما ثانيا فلان
[illegible] الاختياري ما يكون للانفعال [illegible] فان الساقط من الجبل [illegible] حال سقوطه لكن
هذا السقوط لا يسمى اختياريا لما انه ليس للارادة والاختيار دخل فيه [illegible] لو كانت لكن لعدم مدخلية الارادة
والاختيار في [illegible] فافهم [illegible] فانها الوجود والاجمالي [illegible] سياق [illegible]
[illegible] الصوفية [illegible] ان ذاته تعالى عبارة عن الوجود والمعرى عن قيد التشبيه [illegible] والتعين عن الطلاق
[illegible] الحقة [illegible] الوجود فلا حقيقة موجودة في نفس الامر [illegible]

ذاته تعالى والممكنات عبارة عن التعينات الناشئة عن نفس ذاته الحقة والتعينات كلها اعتبارية انتزاعية لا تحقق
لها في الاعيان ولا قباحة في انتزاع المفهومات المتغايرة عن ذات واحدة بسيطة كالعلم والقدرة والحيوة و
الوجوب الذاتي عنه تعالى مع بساطته فعلمه بذاته منطوي على علم ما هي مبدء ومنشأ لها من التعينات الا[illegible] ما هيته
التي هي مرتبة عالم الامكان وفي مرتبة الذات الحقة لا امتياز بين المعلومات كما لا امتياز لها في انفسها فالممكنات
كلها موجودة بوجود اجمالي هو وجود منشأ انتزاعها اعني الذات الحقة الاحدية فعلمه بالممكنات منطو في علمه بذاته انطواء
الانتزاعيات في منشأ انتزاعها وهذا هو العلم الاجمالي المقدم على الايجاد وعلى هذا لا يلزم شيء من المحذورات كما لا يخفى
على ذي فطانة ويمكن ان يحمل على ما ذهب اليه فرفوريوس واتباعه وهو القول باتحاده تعالى مع المعقولات وتفصيله
ان فرفوريوس واتباعه ذهبوا الى ان العلم عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول فعلمه تعالى بالاشياء عبارة عن اتحاده
معه تعالى بها وهو بعد التدقيق يرجع الى ان ذاته تعالى نفس العلم بالممكنات بلا تكثر الصور في ذاته تعالى والعجب ان
الشيخ قد شنع عليه تشنيعا بليغا حيث قال في الاشارات وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقول
كتابا يثني عليه المشائية وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه
رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول انتهى ثم ابطل مذهبه بما محصله ان الشيئين لا يصيران شيئا
فانه ان بقيا فهما اثنان وان بطلا او احدهما فما صار احدهما الآخر وقال في التعليقات لا محالة انه تعالى يعقل ذاته و
يعقلها مبدء للموجودات فالموجودات معقولات وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعقول ويصح
هذا الحكم فيه ولا يصح فيما سواه فان ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته وقال ايضا فيها كلما يعقل عن ذاته فانه هو العقل
والعاقل والمعقول وهذا الحكم لا يصح الا في الاول واما ما يقال انا اذا عقلنا شيئا فانا نصير ذلك المعقول فهو محال فانه
يلزم ان يكون اذا عقلنا الباري ان نتحد معه ونكون هو فهذا الحكم لا يصح الا في الاول فانه يعقل ذاته وذاته مبدء المعقولات
فهو يعقل الاشياء عن ذاته فكل شيء حاصل عنده معقول له بالفعل وبهذا صرح في المبدء والمعاد ولا يخفى على من له فهم سليم
ان بين كلاميه تناقضا صريحا الا ان يقال كلامه في الاشارات مبني على ما هو المشهور بين اتباع المشائية وفي التعليقات
والمبدء والمعاد على ما هو التحقيق عنده ويمكن ان يحمل على ما قال بعض المدققين ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة
العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح لان يتعلق به العلم فانه بحسب هذه الجهة معدوم محض فان الجهة التي يتعلق
بها العلم هي الجهة الاولى وهي راجعة اليه سبحانه الا ان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب واستدل هذا البعض على كون
وجود الممكن هو بعينه هو وجود الواجب بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا او اتصافا

انتزاعيا على الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجوداً ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى
الثاني لابد له من منشأ الانتزاع هو الوجود حقيقة فينقل الكلام اليه وفيه كلام من وجوه الاول انه لو كان وجود الممكن عين
وجود الواجب لزم ان يصح الحمل بين كل ممكن ممكن اذ مناط الحمل انما هو الاتحاد في الوجود واجيب عنه بان مناط الحمل انما هو
الاتحاد في الوجود مع الاتحاد في الاشارة الحسية والممكنات ان اتحدت في الوجود لكنها متغايرة في الاشارة الحسية وانت تعلم ان
الايراد والجواب كلاهما سخيفان اما الاول فلانه ليس مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود مطلقا والا لزم الحمل بين الاوصاف
الانتزاعية الموجودة بوجود واحد هو وجود المنشأ واما الثاني فضعفه ظاهر بعدم البيان الثاني ان وجود ذات الباري تعالى
في الازل ان كان كافيا لموجودية العالم يلزم كون العالم ازليا بل يلزم وجوبه لكونه مصداق الوجود واجبا بالذات
وان لم يكن كافيا بل يتوقف على امر آخر فهو ان كان قديما يلزم ما لزم وان كان حادثا يكون العالم حادثا فيرتفع الاشكال
الثالث ان كونه سبحانه علة للممكنات مسلم لكنه لا يستلزم كون الممكنات موجودة في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيه فانه ثم
ان المعلول لا يمكن ان يوجد في مرتبة ذات العلة وان كان المراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب سبحانه
فهو مستلزم لكون الممكنات واجبة الرابع ان كون وجود الممكنات متحدا مع وجود الواجب لو سلم فلا ريب ان ذوات
الممكنات مغايرة لذات الواجب سبحانه عند هذا القائل فلا يلزم من اتحاد وجود الممكنات معه تعالى [illegible] ذوات الممكنات [illegible]
على [illegible] ان الدليل [illegible] على اتحاد وجود الممكن والواجب لا يدل الا على ان الوجود ليس صفة [illegible]
منتزعة عنه وبالجملة ليس صفة قائمة به انضماما او انتزاعا ولا يلزم منه كونها عينا للواجب سبحانه لجواز ان يكون نفس الممكن
ولا يلزم منه وجوب الممكن لان منشأ انتزاع الوجود في الممكن هي الحيثية المنتزعة بالجعل البسيط ولا يلزم منه الوجوب بخلاف
لان الواجب بلا احتياج في انتزاعه الى الجاعل وقد بقي [illegible] الكلام في هذا المرام ان شاء الله تعالى [illegible] ما قال بعض
الشراح في بعض حواشيه انه ان اريد تعلق العلم بحيثية الوجود انه لابد في العلم من لحاظ حيثية الوجود فهو باطل قطعا اذ كثيرا ما نتصور
الاشياء مع الغفلة عن الوجود وان اريد انه لا يعلم الشيء الا بسبب كونه موجودا والمعدوم المطلق غير صالح لان يتعلق
به العلم ففيه انا لا نسلم ان العلم لا يكون الا بسبب كونه موجودا اذ الاشياء باعيانها متمايزة [illegible] معلومة للواجب
سبحانه ولو سلم فالسببية لا تستلزم العينية ولا تقتضيها فالوجود وان كان سببا لكن لا يلزم منه ان يكون عينه وهذا
الايراد في غاية السقوط والمنافاة لبعض الاعلام قد ان الشيء انما يكون معلوما لانه موجود ولا ندعي انه يستلزم العينية
بل الغرض ان العلم لا يتعلق الا بما له وجود نحوا ما دون المعدوم المطلق والممكنات وجوداتها نفس وجود الواجب
فوجود الممكنات منطو في وجود الواجب فالكل موجود بهذا الاعتبار وجود الممكن هو وجود الواجب فلم يلزم [illegible]

المحض وما قال العلم شامل للممتنعات وليس فيها جهة الوجود في غاية السقوط لانه ان اراد مفاهيم الممتنعات فهي امور ممكنة موجودة في الاذهان فوجودها ايضا وجود الواجب وان اراد بها ذواتها الباطلة التي هي مصاديق هذه المفهومات فهي ليست بصالحة لتعلق العلم ضرورة ان مفاهيمها عنوانات بلا معنون فلا معنون ههنا حتى يتعلق العلم به ولا يمكن ان يحمل كلام الشارح على ما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية من ان الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمال فهو يعلم بالعلم الاجمالي البسيط جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود العلم التفصيلي في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لوجود العلم التفصيلي فلا حوادث وجود علمي بصورة واحدة علمية اذ على هذا يكون علمه تعالى غير ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علمه تعالى على الاجمال ولا يكون الممكنات بوجودها الاجمالي متحدة معه تعالى فكيف ينطوي علمها في علمه تعالى بذاته ثم ان هذا الكلام في غاية السخافة والركاكة فان كون الحوادث مع تمايز حقائقها وتباين ماهياتها موجودة بوجود واحد وتحليل ذلك الوجود الواحد الى وجودات كثيرة غير معقول وايضا ذلك الوجود الاجمالي اما ان يكون كافيا في تحقق الممكنات باجمعها فيلزم وجودها قبل ايجادها او لا يكون كافيا فيلزم تميز المعدوم الصرف ضرورة ان الممكنات معدومة في تلك المرتبة وايضا هذا الوجود الاجمالي لكونه ممكنا لا يمكن ان يكون متحققا في مرتبة ذاته الحقة فلا بد وان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم الاشكال ولا يجدي القول بالاجمال فتبصر قوله فينطوي علمها في علمه آه قد عرفت ان لقوله فانها بوجودها الاجمالي محامل فعلى المحمل الاول اعني على ما ذهب اليه الصوفية من ان مصداقها الوجود حقيقة واحدة بذاتها واجبة لذاتها منبسطة في ظهوراتها مطلقة مع تعيناتها وانها ليست ظهوراتها زائدة عليها ولا تعيناتها متضايفة اليها بل هي بنفسها منشأ للتعينات وينبوعها واصل للاشياء وهي فروعها وهي الحقيقة والاشياء احوالها وهي النور بذاتها والجائزات اظلالها وليس لوجود مصداق سواها فظهور علم الممكنات في علمه بذاته في غاية الظهور ضرورة ان علمه بذاته ينطوي على علم ما هي مبدأ لها من التعينات اللامتناهية التي هي مرتبة عالم الامكان اذ الممكنات ليست لها ذوات وحقائق بل هي امور انتزاعية منشأ انتزاعها ومبدأها نفس الذات الحقة بلا زيادة قيد عليها والتعينات حيثية اليها فعلمه بذاته عين علمه بالممكنات المنتزعة عن نفس ذاته وبالجملة ذوات الجائزات لما كانت تعينات وظهورات للذات الحقة الواجبة فهي منطوية في تلك الذات الحقة فالعلم بها منطوي في العلم بالذات فلا اشكال اصلا اذ لا يلزم تميز المعدوم المحض ولا صدق الموجبة بدون وجود الموضوع ولا غيرهما من الاستحالات واما على المحمل الثاني فايضا للانطواء وجه كما لا يخفى على المتامل واما على المحمل الثالث اعني على راي بعض المدققين القائل بان وجود الممكن عين وجود الواجب مع كون ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب سبحانه فانحلاله صعب

اذ لا يلزم من انطوار وجود الممكنات في وجوده تعالى انطوار العلم بذوات الممكنات في العلم بذاته تعالى لكون ذوات
الممكنات حينئذ مباينة لوجوداتها وغاية التوجيه على هذا التقدير ما قال الشارح في بعض حواشيه ان الوجود الحقيقي للممكن
هو ذاته تعالى من حيث استناده ذاتا ووجودا اليه تعالى فعلمه بذاته بحسب وجوده لنفسه ينطوي على علمه تعالى بسائر الممكنات
المستندة اليه تعالى لان فعليتها ووجودها هو وجوده لذاته وانت تعلم ان هذا لا يجدي نفعا لان وجود الممكن على هذا التقدير
مباين لذاته ضرورة ان وجود الممكن عبارة عن نفس ذات الباري تعالى وذات الممكن مغايرة لذات الباري تعالى
على راي هذا القائل فكيف ينطوي العلم بذاته تعالى على العلم بذوات الممكنات والاستناد اليه تعالى لا يكفي في الانطوار
اذ لا معنى لانطوار ذوات المعلول المغاير لذات العلة في ذاتها غاية ما في الباب ان ينطوي علمه بذاته على العلم بوجود الممكن
وهذا غير نافع كما علمت نعم لو كانت الممكنات امورا انتزاعية منتزعة عن حقيقة واحدة كما هو مذهب الصوفية لكان للانطوار وجه
ومن العجائب في بيان كيفية الانطوار ما قال الفاضل المدقق في شرح هياكل النور نقلا عن ابيه من ان سائر الكائنات
من العوارض التحليلية لذات الواجب تعالى فذات الواجب تعالى وهو المعروض بسيط لا كثرة فيه اصلا انما الكثرة
في العوارض التحليلية ولا استحالة في ذلك فان الكثرات فيها لا توجب الكثرة في المعروض لعدم حصولها وتميزها وتكثرها
في نفس الامر بدون تحليل العقل فالعقل البشري من التحليل يقسم المبدء الى عارض ومعروض ثم يحلل عارضه الى [illegible]
الكائنات كما ان تحليل الجسم الى ذات جوهري وعرض تعيين به [illegible] ذات الجوهري ثم يحلل ذلك [illegible] الى [illegible]
[illegible] والنقطة [illegible] الكائنات الى المبدء سببية لوازم التحليلات اليها فعلمه بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية
التي هي لوازم ذاته ولان تلك اللوازم عوارض تحليلية قيل علمه بالاشياء منطو في علمه بذاته ولا يخفى على من له ادنى مسكة
ان هذا شنيع لكون الكائنات عوارض تحليلية لذات الواجب سبحانه [illegible] على تقدير تسليم [illegible] ان ذلك يستلزم [illegible]
[illegible] العوارض على سبيل الاجمال فلا فائدة في اثباته [illegible] ان ذلك يستلزم العلم [illegible] بكل من العوارض
التحليلية فيرد عليه انه قد اعترف بان تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات ولا بعضها عن بعض في الواقع
الا بعد التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه [illegible] العوارض [illegible] التحليل على ان ذلك يستلزم
كون امر واحد بسيط من كل جهة عالما بتفصيل [illegible] امور كثيرة غير موجودة ولا متميزة بالفعل في نفس الامر وهو يستلزم تميز
المعدومات المحضة ولو جاز ذلك لجاز كون ذاته تعالى عالما بتفاصيل الموجودات من دون حاجة الى ما ذكره واعلم ان
الشيخ مع القول بحصول صور الممكنات في ذاته تعالى ذهب الى ان علمه بها والاشياء منطو في علمه بذاته حيث قال في [illegible]
من الاشارات واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده

ويعلم سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً قال المحقق الطوسي في شرحه اشار
الى احاطته تعالى بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق في النمط الرابع
ويعقل ما بعده اعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم
بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة
بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وجوبها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولاً
كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه تعالى في ذلك الترتيب او عرضاً كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب
لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو اعني جميع اعراضي يتساوى فيه جميع اعداد السلسلة بالنسبة اليه تعالى
والحاصل انه تعالى يعلم ذاته بذاته ويعلم سائر الاشياء بسبب علمه بذاته لان ذاته مبدأ تفاصيل الاشياء فيكون علمه بذاته
امراً بسيطاً هو مبدأ العلم بهذه التفاصيل فان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بالمعلول سواء كانت تلك العلة علة
لها بلا واسطة او بواسطة فالعلم بذاته التي هي علة تامة للمعلول الاول يتضمن العلم بوجوبه واعتباراته لكونه صادراً
عنه من كل وجه ثم الذات مع هذا المعلول علة تامة للمعلول الثاني فيلزم من العلم به العلم به وهكذا الى آخر المعلولات فعلمه بذاته
يتضمن العلم بجميع المعلولات اجمالاً وهو علم بسيط مشتمل على جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الاجزاء بل كاشتمال العلم
البسيط الذي يحضر عند السؤال عن مسألة على التفصيل الذي بعده كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى وهذا هو العلم الاجمالي
ولما كان هذا العلم مبدأ العلم بالاسباب والمسببات من حيث انها كذلك كان هذا العلم التفصيلي مبدأ الوجود جميع الموجودات
الواقعة في السلسلة على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية مرتباً على ذلك العلم البسيط ولا يلزم منه التكثر في ذاته
تعالى اذ لم يحدث في هذه المرتبة الا الاضافات الغير المخلة بوحدانيته هذا ما قالوا في بيان كيفية انكشاف المكنات في علمه
بذاته ويرد عليه ان ذاته تعالى مباينة للممكنات مباينة ذاتية وحضور احد المتباينين لا يستلزم حضور الآخر ولو فرض انها
اتحدت من الجانبين وغيرها وبالجملة المراد بالانطواء ان لا يكون علمه تعالى بالممكنات خارجاً عن علمه بذاته والا لزم التكثر
بل لابد وان يكون متحداً بها في التحقق العلمي لكن الانطواء بهذا المعنى لا يمكن ان يكون بين المتباينين في الوجود فكيف
يجوز ان يكون علمه بذاته البسيطة علماً بجميع الحقائق والمهيات المتخالفة ولذا قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق
متعرضاً عليهم وعلى المشائين واتباعهم قالوا ان العلم الواجب ليس زائداً عليه بل هو عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة
عن المادة وقالوا وجود الاشياء عنه من علمه بذاته فيقال لهم ان علم ثم لزم من العلم شي فيقدم العلم بالاشياء على عدم الغيبة
عنها فان عدم الغيبة عن الاشياء ابعد مخففها وكما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته واما ما يقال انه

علمه بلازمه منطو في علمه بذاته كلام لا طائل تحته فان علمه سلبي عنده فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب والتجرد عن
المادة سلبي وعدم الغيبة ايضا سلبي فان عدم الغيبة لا يجوز ان يعبر به الحضور اذ الشي لا يجوز ان يحضر عند ذاته فان
الذي حضر يكون غير من عنده الحضور فلا يكون الا بين شيئين بل ثم فكيف يندرج العلم بالغير في السلب ثم الصفات الحكمية
غير الاضافية فالعلم بها غير العلم بالذات فانها ما ليست مطلقة ولا قسمية بل دلالة خارجية فاذا علمنا ان ذاتا حكمية
احتجنا الى صورة اخرى دون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة وغاية التوجيه من قبل المشائية ما قال بعض المتأخرين
بعد تمهيد مقدمتين الاولى ان العلم كيفية قائمة بالعقل لها نسبة مخصوصة الى الامر الخارجي بسببها ينكشف ويتميز
ذلك الامر الخارجي ومطابقتها للامر الخارجي عبارة عن تحقق تلك النسبة وباعتبار تلك النسبة تسمى تلك الكيفية
صورة وبالجملة العلم عبارة عن حضور صورة تلك النسبة المخصوصة الى ذلك الشي والثانية انه يكفي التغاير الاعتباري
بين العلم والمعلوم وكذا بين المعلومات فيكفي في تعدد المعلومات التغاير الاعتباري كما انه كاف في تغاير العلم والمعلوم
وبعد تمهيد هاتين المقدمتين نقول يجوز ان يكون للامور الكثيرة صورة واحدة بسيطة يكون لها تلك النسبة المخصوصة
الى تلك الامور الى جميعها وحينئذ فتكون صورة لمجموع الكل واحدا واحدا منها مفصلة حتى تكون صورة لكل واحد منها
واما انه يمتنع ان يكون امر واحد له تلك النسبة الى اكثر من واحد فغير بين ولا مبين ولما علمت انه يكفي التغاير الاعتباري
بين العلم والمعلوم وبين المعلومات وظاهر ان هذا التغاير لا يوجب الكثرة فلو فرضت صورة بسيطة لها النسبة المخصوصة
المذكورة الى الامور الكثيرة كانت علما بجميع تلك الامور فاذا قام بمجرد هذه الصورة بهذه النسبة المخصوصة المذكورة الى جميع الاشياء
وعلم بنفسه كان علمه بنفسه علما بجميع الاشياء والواجب تعالى ينبغي ان يكون كذلك فعلمه بذاته وبسائر الاشياء ينكشف
له علمه بذاته منطو فيه علمه بالممكنات اذ من احوال ذاته كونه مبدءا لها فحينئذ علمه بذاته علمه بها ولا يخفى ان هذا الكلام ايضا
غير مقنع فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام فقد تحقيقه ان ذوات الجائزات اه وقال في اخر
قال الاستاذ في بعض حواشيه واجيب بان مآل الاوصاف الانتزاعية بالقياس الى موصوفاتها التي هي منشأ
انتزاعها وان من يدرك منشأ الانتزاع يدرك ذلك الشي بان ينتزع منه فالممكنات كلها بمنزلة الاوصاف الانتزاعية
والاعتبارات العقلية له سبحانه وذاته سبحانه بمنزلة منشأ انتزاعها بل الصوفية قائلون بوحدته فقالوا ليس في
الوجود الا الواجب تعالى وانما الممكنات امور اعتبارية فان العالم عندهم اعراض مجتمعة اعتبارية منتزعة عن حقيقة
واحدة موجودة هي الحقيقة فعلمها وانها منطوية في علمه بذاته لا يعزب عنه علم شي وتفصيله لا يليق بهذا
المقام انتهى اعلم ان للانتزاعيات نحوين من الوجود الاول وجودها بوجود منشأ انتزاعها وهذا النحو من وجودها

بحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار الخارجية عليها وهو منشأ للاتصاف فان اتصاف السماء بالفوقية مثلاً
لا ريب انه خارجي ولا تحقق للفوقية في الخارج فلها وجود متحد مع وجود السماء والا لا يتحقق الاتصاف بها في الخارج ولم
يكن القضية المنعقدة منها خارجية وبحسب هذا النحو من الوجود لا امتياز بين الانتزاعيات وبين مناشيها بل وجودها
عين وجود مناشيها والثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية الذهنية وهذا النحو من وجودها مغائر
لوجود مناشيها ومتاخر عنها وهذا النحو من وجودها ليس منشأ للاتصاف فان اتصاف السماء بالفوقية مثلاً ليس بحسب وجودها
في خصوص لحاظ الذهن آه وبالجملة الاوصاف الانتزاعية مع مغائرتها لموصوفاتها موجودة بعين وجود مناشيها
وموصوفاتها فمن علم الموصوف بالحيثية التي هي المنشأ لانتزاعها علم الاوصاف الانتزاعية فالعلم بها ينطوي في العلم
بمناشيها ولما كان نسبة الممكنات الى الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الانتزاعية الى مناشئ انتزاعها فالعلم بها
ينطوي في علمه بذاته وانت خبير بان هذا انما يصح على راي الصوفية فانهم قالوا ان الواجب سبحانه وجود محض لا موجود
في الواقع سواه واما الممكنات فما شمت رائحة الوجود وانما هي من قبيل الاعتباريات والانتزاعيات المنتزعة عن حقيقة
واحدة بسيطة فذاته اذا اعتبرت من غير اعتبار خصوصية وتعين فهو الحق المطلق وهو نفس الوجود المطلق واذا اعتبرت
مع تعين من تعيناته فهو الممكن فلا حقيقة له الا اعتبار نفس الوجود مع تعين ما والتعينات امور اعتبارية انتزاعية لا تحقق لها
في الاعيان ولما لم يكن في الاعيان الا نفس الوجود المطلق لم يصح انتزاع التعينات الا منه تعالى فادراك ذاته لذاته
بذاته هو العلم الاجمالي المنطوي فيه ادراك ما لها من التعينات اللامتناهية التي هي عالم الامكان وادراك التعينات المنتزعة
عن نفس ذاته الحاضرة عنده تعالى هو العلم فلا يلزم تميز المعدوم المحض ولا انكشاف المباين بالمباين ولا يصح هذا على
راي اسلافنا والشارح اصلاً لانه مع القول بكون وجود الممكن غير وجود الواجب يزعم ان الممكنات ذوات مباينة لذات
الواجب تعالى فكيف يكون نسبة ذوات الممكنات الى ذات الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الانتزاعية الى منشأ
انتزاعها والى هذا المعنى اشار الشارح في الحاشية بقوله بمنزلة الاوصاف الانتزاعية واتى بكلمة الترقي في قوله بل لعله فيهم
آه فتامل **قوله** اظلال وآثار آه فاعرفت ان الصوفية قدس الله اسرارهم ذهبوا الى ان مصداق الوجود حقيقة واحدة
مطلقة ومع وحدتها متطورة بتطورات شتى فهي مطلقة مع تعيناتها ومنبسطة في تشخصاتها فالكل هي الحقيقة المتجلية
المتطورة بتطورات شتى ويستحيل ان يكون تلك الحقيقة مقيدة بتعين خاص كما يستحيل ان تكون كلية مبهمة والا لما كانت
مصداقاً للوجود بنفسها فهي مطلقة عن كل قيد صالحة لكل تعين والاشياء التي يترائى مغائرة مباينة اياها انما هي من
شيونها وتعيناتها الناشية عن نفس ذاتها وبالجملة مصداق الوجود حقيقة واحدة بذاتها واحدة لذاتها متبدلة في تطوراتها

مطلقة مع تعيناتها وظهوراتها ليست زائدة عليها ولا تعيناتها منضافة اليها بل هي منشأ للتعينات ومنبع لها واصل للاشياء
وهي فروعها وهي الحقيقة والاشياء احوالها وهي النور بذاتها والمتأثرات انما هي اظلالها قال المحقق الدواني في الزوراء ليس
المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل بذاته لذات العلة شان من شئونها ووجه من وجوهها وحيثية من حيثياتها
الى غير ذلك من العبارات اللائقة فالمعلول اذن ليس الا اعتبارياً [illegible] ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى
النحو الذي ينتسب اليه كان لتحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا بان يكون [illegible] ما [illegible] والنفس [illegible] صورة في القطن كان
موجودا واذا اعتبر بانها للقطن ذاتا على حيالها كان معدوما من [illegible] الا [illegible] ما [illegible] اتفق التعرف قول
من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانما [illegible] والكل
معلول له اما ابتداءً او بواسطة فهو الذات الحقيقية والكل شئونه واعتباراته [illegible] وغير ذلك من العبارات اللائقة
فليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متعددة ومتكثرة كما قال الله تعالى هو الذي لا اله
الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر والحاصل ان الحقائق الامكانية
اذا اعتبرت ذواتا مستقلة مباينة لذات العلة فهي ممتنعة وجودا وظهورا الان [illegible] الواجب [illegible] لا يمكن ان يكون موجودا
والوجود والظهور انما يقتبسا من ارتباطها بالوجود الحق وهي بهذا الاعتبار [illegible] اذا [illegible] بما قبا [illegible]
الامكانية بذواتها ليست بموجودة اصلا والموجود بالحقيقة انما هي الذات [illegible] والتعينات [illegible] الوجود الالهي [illegible]
الحق ولهذا الكلام عرض عريض ليس هنا مقام بيانه **قوله** فهو كما [illegible] والعلم [illegible] قالوا حال الانسان في
علمه على انحاء وتفسيره على ما قال الشيخ في الفصل السادس من المقالة [illegible] من طبيعيات الشفاء بان حال
الانسان في علمه على ثلثة انحاء الاول ان يكون علمه تفصيليا زمانيا [illegible] الانتقال من معقول الى معقول
على سبيل التدريج والثاني ان يحصل له ملكة يحصل من ممارسة العلوم والا [illegible] حصول تلك الملكة
على [illegible] العلوم النظرية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم [illegible] وان كانت تلك العلوم غير حاضرة
في النفس بالفعل [illegible] لا يتمكن في [illegible] ان يدرك [illegible] والثالث انه لو [illegible]
عليه مسائل كثيرة دفعة يحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بالتفصيل [illegible] في تلك [illegible]
[illegible] بالجواب جملة ولم يفصل في [illegible] ترتيب [illegible] ثم يشرع في الجواب [illegible] الاجمالي الذي كان
[illegible] من نفسه فهذا العلم البسيط [illegible] للتفاصيل [illegible] الحالة الثالثة [illegible] بالكل [illegible]
في علمه [illegible] والفرق [illegible] البسيطة [illegible] في [illegible]

سبحانه ذاته بذاته فان قيل العلم بالشيء على الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل فيقال ان لصاحبه يقينا
بالفعل ان هذا حاصل له اي علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده متى شاء فصله ولا تفاوت في المعلوم بالعلم الاجمالي والمعلوم
بالعلم التفصيلي في نفس المدرك انما التفاوت بينهما في نحو الادراك فالمعلوم بالعلم الاجمالي هو ان جميع ما له دخل في الجواب
عن هذه المسئلة حاصل وهذه صورة علمية واحدة مطابقة لجملة المقدمات التي لها دخل في الجواب وليست صورة كل
واحد من المقدمات ملحوظا بلحاظ على حدة فاذا اخذ في الجواب تحصل كل مقدمة بصورتها الخاصة فيه فتترتب في النفس تلك
المقدمات وتتكثر الصور فيحصل العلم التفصيلي فالمعلوم في كلتا الحالتين ليس الا ما هو جواب عن تلك المسئلة لكن
في احديهما بصورة واحدة وفي الاخرى بصور متعددة متكثرة ونظير ذلك تصور المحدود وتصور الحد فالاول علم اجمالي
بحقيقة الانسان مثلا والثاني علم تفصيلي بها والمعلوم في كلا الحالين ليس الا حقيقة الانسان هذا محصل ما قال وقال
في التعليقات علم الاول تعالى ليس هو مثل علمنا فان العلم فينا بالشيء يوجب التكثر وعلمه لا يوجب التكثر فالذي يوجب
التكثر يسمى علما نفسانيا والذي لا يوجبه يسمى تفصيليا مثال ذلك هو انه اذا كان رجل يكون بينه وبين غيره مشافهة فيورد
صاحبه كلاما طويلا فيأخذ العاقل في جواب تلك الكلمات فيعرض اولا خاطرا يتيقن بذلك الخاطر انه يورد اجوبة جميع ما قاله
من دون ان يخطر بباله تلك الاجوبة مفصلة ثم يأخذ بعد ذلك في ترتيب صورة صورة وكلمة كلمة ويعبر عن تلك التفصيل
بعبارات كثيرة وكلا العلمين علم بالفعل فان بالخاطر الاول تيقن بانه اجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن بالفعل لكنه
هو علم بالفعل فالاول هو علم هو مبدأ لما بعده وفاعل للعلم الثاني والثاني هو علم انفعالي والثاني يوجب الكثرة والاول
لا يوجب الكثرة اذ العلم الاول اضافة الى كل واحد من التفاصيل ثم الاضافة لا يوجب الكثرة على ان لكل تفصيل من
تلك التفاصيل معقولا كليا ينقسم الى تفاصيل اخرى كثيرة ومقاييس كثيرة فانه اذا كان قياس يجب ان يجمع مقدماته ما فيه كثرة
اخرى ولكل واحد من هذه الجملة معقول اي بدء عنه تفصيل بحسبه فعلم واجب الوجود على الوجه الاول بل اشد بساطة وابلغ
تجردا انتهى وفيه ان علم الباري تعالى علم بالفعل من كل وجه وليس فيه استعداد وقوة اصلا والمجيب في تلك الحالة انما يعلم
بالفعل ان له قدرة على ما هو رافع للاكراه فليس له الا ملكة التفصيل وليس فيه كمال تميز للمعلوم غاية الامر انه يحصل صورة
واحدة قابلة للتحليل الى صور كثيرة فهي حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فالمثال غير مطابق للممثل له ولذا قال
الشيخ المقتول في حكمة الاشراق واما ما ذكروا من المثال من الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل وبين العلم بالقوة
بها وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان عن نفسه علما بجوابها لا يتبع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل ثم
بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب بهذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب مما كانت فان للقوة مراتب

عالماً بكل واحد ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد وواجب الوجود منزه عن ذلك فلا اشتباه ما قال الشارح في الحاشية اعلم ان هذا النظير واشتباهه كالشجرة والنواة من حيث ان ما في الشجرة من الغصون والاوراق والثمار مندمجة في النواة من غير تحليل وتركيب النواة مبدء لكل واحد منها وكذا البحر والامواج لا يكون منفيا تماما لانه تعالى بالنسبة الى الممكنات فانه متعال عن هذا القياس لا يشبهه شئ اذ لا شبيه له ولا نديد له ولا ضد له لكن مدارك القاصرة لا تتخيل هذا النحو من الاجمال الذي يتقدس عن التحليل والتركيب ويتعالى عن عدم الامتياز في نحو العلم فتحير في ادراك هذا النحو من الاجمال فاحتجنا الى تصوير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال والتفصيل الموجود في البحر والامواج ودو في العلم بالشئ مع عدم الامتياز حاصل فاوردت هذه النظائر المقربة للتصوير وتخييله ثم ابطلنا لئلا تقصر عقولنا عن تجويزه ولا يتنكر عن تحقق ما هو متعال عنه ولا نجعلها منفيا تماما لانه تعالى عنه اثبت قوله اى فلهما وجود اجمالي آه يعني ان نسبة الممكنات اليه تعالى كنسبة التفصيل الى الاجمال [illegible] في [illegible] فانها مبدء التفصيل وذلك التفصيل منكشف بتلك الحالة قبل ان تنفصل فلها ان للتفصيل وجود بين احدهما اجمالي هو عين وجود تلك الحالة والتفصيلي مرتب عليه كذلك للممكن وجودان اجمالي هو عين وجود الواجب تعالى ومبدء للتفصيلي مرتب عليه وبهذا النحو من الوجود يمتاز كل ممكن عن ممكن آخر كما في ذلك التفصيل [illegible] وجود كل من ذلك التفصيل يمكن من غير سبق الاجمال عليه بخلاف وجود الممكن كذا قال الشارح في الحاشية قوله لان فيه الحق آه اعلم انه قد وقع في كلام الحكماء ان الباري سبحانه كل الاشياء على وجه لا [illegible] في احديته وبيانه على ما قرره بعض المائيين قالوا ان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده وتلك الاعيان موجودة لوجود ذاته فهي ايضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك واحد فعلمه بالاشياء كلها في مرتبة واحدة قبل وجودها وهو علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء روع [illegible] سبب لوجودها في الخارج فالواجب تعالى يوجد واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعد ايجادها فيعقل واحد يعقلها سابقا ولاحقا وبالجملة وجود الواجب سبحانه وجود تام كامل ليس فيه شائبة من القوة والاعدام وسلب بالذات وكل ما بالذات يجب ان يكون قد خرج فيه جميع كمالاته من القوة الى الفعل بمعنى انه ذاته وله الا الفعلية المحضة لانه لا جهة لسواها وكلا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فهو موصوف الذات بعدم فقدها كان لذاته بحسب ذاته فقد تنفى عن الموهوم وانت لم تعين وجود القابل متعلقا بالعالم والاتي تتعلق جميع الشوائب العدمية والنقائص كان عالما بكل شئ لانه محيط به فهو كل الاشياء [illegible] غير منقوص فهو لوحدته كل الوجود

من غير تشوب وفقد فالعلم هناك واحد مع وحدته يجب ان يكون علماً بكل شئ اذ لو بقي شئ من الاشياء لا يكون العلم
علماً به ولا شك ان ذلك العلم من جملة افراد العلم فلم يخرج جميع افراد العلم من القوة الى الفعل والعجب ان اتباع
المشائية مع التفطن بهذا المعنى ذهبوا الى القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى زعماً منهم ان امر العناية لا يتم الا
بالعلم التفصيلي ولا يكفي العلم الاجمالي فافهم قوله وهذا علم تفصيلي آه اعلم انهم قالوا مراتب العلم التفصيلي اربع
الاولى ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقل المجرد عند المشائية وبالنور
القاهر عند اتباع الاشراقية فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر عنده تعالى بذاته مع ما هو كائن فيه من صور
الكائنات مجرداتها وماديتها بسائطها ومركباتها من الجواهر والاعراض فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته المقدسة وبسيط بالنسبة الى باقي المراتب وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس
الكلي في اصطلاح الصوفية وبالنفس الفلكي المجرد عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر عنده تعالى بذاته مع ما ينتقش
فيه من صور الكائنات وهو علم تفصيلي بالنسبة الى ما فوقه وثالثها كتاب المحو والاثبات وهي القوى الجسمانية التي
تنتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي المنطبعة في الاجرام العلوية ونسبتها الى تلك الاجرام نسبة الخيال الينا
كما صرح به المحقق الطوسي فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية
والذهنية الحاضرة عنده تعالى في مرتبة الايجاد ولما كان نسبة الازمنة والامكنة اليه سبحانه نسبة واحدة فالتغير في الكائنات
انما هو في انفسها وبقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة اليه تعالى فكلها في درجة واحدة وسيجئ تفصيل الكلام في هذا
المرام ان شاء الله تعالى قوله وعلم انفعالي يستفاد من وجودها آه قال في الحاشية ليس المراد بالانفعال ههنا الانفعال
التجددي الذي هو من شان الهيولى بل مجرد كونه مستفاداً من الغير اي المعلوم وهذا العلم ليس من صفاته الكمالية
غاية ما يقال انه اصطلاح جديد ولا مشاحة فيه انتهت انت تعلم ان القول بكون علمه سبحانه انفعالياً مستفاداً من
الغير مخالف لنصوصهم وتصريحاتهم قال الشيخ في الهيات الشفاء ليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء
من الاشياء والا فذاته متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان يعقل فلا تكون واجبة الوجود
من كل جهة وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال او يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره
فيه تاثير والاصول السابقة تبطل هذا وما اشبهه وقال في التعليقات ليس في الاول انفعال البتة اذ ليس فيه
قوة بل هو فعل محض وهذه الانفعالات التي تنسب اليها كلها باطلة فانه لا ينفعل عن شئ وقال فيها ايضاً ان ورد
على ذات الباري تعالى شئ من خارج يكون ثمه انفعال ويكون هناك قابل له لانه يكون بعد ما لم يكن وكلما يصير

يفرض انه يجوز له بعد ما لم يكن فانه يكون ممكنا فيه فيبطل ان يكون واجب الوجود فيؤدي ذلك الى تغير ما في ذاته وتأثير
من خارج فيه فاذن يعقل كل شيء من ذاته وقال الفارابي في الفصوص لا يجوز ان يقال ان الحق الاول
يدرك الامور المبدعة عنه عن قدرته من جهة تلك الامور كما تدرك الاشياء المحسوسة من حيث حضورها وتأثيرها فينا فتكون
هي اسباب العالمية الحق بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست لانه اذا لحظ القدرة المتعالية
فلحظ من القادرة المقدرة فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه لغيره وقال بهمنيار في التحصيل اللوازم التي هي
معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه
مبدءا للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون الاعراض ينفعل
عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لانه محلها والحاصل ان علمه تعالى
بالاشياء لا يمكن ان يكون بسبب الاشياء بل بسبب ذاته فقط ولا يجوز ان يكون علمه تعالى انفعاليا مستفادا
من الخارج والا لم يكن واجبا لذاته فعلمه الاجمالي كمال للذات ومتقدم على الايجاد فهو علم فعلي ازلي واما العلم التفصيلي
في مرتبة الايجاد فهو وان كان فعليا ايضا لكنه ليس كماليا للذات وكون علمه التفصيلي فعليا لا ينافي كونه تابعا لا بمعنى
كونه انفعاليا بل بمعنى كونه تابعا له في التطابق فتأمل فيه قوله فعلمه تعالى هذا ماخوذ مما قال الفارابي في الفصوص
واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر بذاته على ذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل
من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته ويتكثر الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وقال ايضا فيه
ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته وليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير
المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود لكن كثرة تتأدى الى ذيل
ثم بعد الترتيب تجمع الكثرة في نظام فالنظام وحدتها واذا اعتبر الحق ذاتا وصفة كان الكل وحدة فاذا كان الكل مثلا
في علمه وقدرته ومنها انتقل حقيقة الكل مقررة ثم يكتسب المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد استشكلت عليه احدية
وتحصيل ما قال ان له تعالى علما اجماليا متقدما على الايجاد وهو عين ذاته لان ذاته بذاته مبدء لانكشاف الاشياء و
علما تفصيليا بعد تمام الذات وكمالها وهو ايضا علم فعلي بوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدعية على الترتيب
الذي تقتضيه العناية الازلية مترتب على العلم الاولي وهذا العلم انما يكون بقيام الصور بالذات وكثرة تلك الصور فيه
تعالى ليس كقيام الاعراض بمحالها والا لزم الكثرة في الذات فقبول الذات للصور ليس كقبول النفس لها لان
كثرة معقولاته بعد الذات كثرة مترتبة ذاتية بخلاف كثرة معقولات النفس فانها قابلة للعلم التفصيلي الفكري الذي لابد

وان يفيض عن الغير وهو يستدعي الانفعال بخلاف التفصيل الفائض عن ذات العاقل فانه لا يقتضي الا مطلق الوجود لا القبول المستدعي للانفعال فتامل قوله فكل واحد من النحوين علم حضوري آه فيه نظر ظاهر لان ذوات الاشياء ليست متحققة قبل وجودها فكيف يكون علمه تعالى بها قبل وجودها علماً حضورياً اذ هو عبارة عن حضور ذوات المعلوم عند العالم وبالجملة لابد في العلم الحضوري من حضور المعلوم ووجوده عند العالم مع انه لا وجود للمعلوم في مرتبة العلم الفعلي المتقدم على الايجاد اصلا فكيف يكون هذا النحو من العلم حضوريا ولذا قال بعض الاعلام قده ان العلم الاجمالي للواجب سبحانه ليس حضوريا ولا حصوليا فانه ليس بحضور الصورة ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل وخالق وهذا النحو من العلم مغائر للحضوري والحصولي والتقسيم الى الحضوري والحصولي انما هو للعلم الذي يكون عين المعلوم واما الذي يكون غيره فان كان امر واحد منشأ لانكشاف المعلومات كلها فهو علم اجمالي آلهي وان كان منشأ لانكشاف بعض دون بعض فليس بمتحقق عندهم وما قال بعض الشراح في بعض حواشيه ان علم الباري تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته فعلمه حضوري مطلقاً فان الباري سبحانه بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه فالذات هي المعلومة حقيقةً وبالذات والممكنات كلها معلومة بالعرض ليس بشيء لانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذاته تعالى فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته انكشاف الاشياء لديه فلا تكون الممكنات معلومة اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان قيل باتحاد ذوات الممكنات مع ذات الواجب سبحانه فمع كونه باطلا عند المتاخرين لا معنى ح لكون الممكنات معلومة بالعرض وكون ذاته تعالى معلومة بالذات بل ح انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات وبالجملة القول بان الممكنات معلومة بالعرض مما لا محصل له فافهم ثم القول الفيصل في هذا المقام ما افاد الاستاذ العلامة ابي قده آنه ان اريد بالحضوري ما لا يكون بحصول صورة المعلوم في العالم فلا ريب انه حضوري وان اريد به ما يكون عين المعلوم بلا تغائر في المصداق فهذا العلم من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوري بلا ريب واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الواجب والممكنات في تلك المرتبة كما هو مذهب الصوفية وهو الذي ينطبق عليه كلام الشارح انطباقاً الا تاماً فهذا العلم حضوري ايضا بلا شبهة وان قيل بمباينة الواجب للممكنات كما هو مذهب المتاخرين فهذا العلم على هذا التقدير ليس بحضوري كما انه ليس بحصولي والتقسيم الى الحضوري والحصولي ليس الا للعلم الذي يكون عين المعلوم ذاتاً واعتباراً فهو حضوري وان كان عينه ذاتاً وغيره اعتباراً فهو علم حصولي هذا هو الكلام في العلم الفعلي المتقدم على الايجاد واما العلم التفصيلي فليس حضوريا عند الفارابي والشيخ وسائر اتباع المشائية القائلين بحصول صور الممكنات في ذاته تعالى واما على راي صاحب الاشراق والمحقق الطوسي وسائر المتاخرين فهو علم حضوري فافهم

ولا انفصل قوله اي لا برهان عليه آه اعلم ان البرهان قياس مركب من مقدمات يقينية فينتجه بحسب ان تكون النتيجة
اذ اللازم اليقيني يقيني لا محالة وهو قسمان لمي وانّي اما اللمي فهو الذي يكون الحد الاوسط فيه علة لثبوت الاكبر للاصغر
في الواقع كما انه علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب فقد يكون الاوسط علة لوجود الاكبر بنفسه مع كونه علة لوجوده
للاصغر وقد يكون علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا له اما الاول
فمثاله زيد محموم لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فزيد محموم فكما ان تعفن الاخلاط علة لثبوت الحمى
لزيد للحكم في الذهن كذلك هو علة لوجود الحمى في الواقع ايضا وقولك هذه الخشبة مستها النار وكل خشبة مستها النار تحترق فهذه الخشبة تحترق
وقولك حمى زيد من عفونة الصفراء وكل حمى من عفونة الصفراء فانها تنوب غبا فحمى زيد تنوب غبا واما الثاني وهو
ما يكون الاوسط فيه علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا له بحسب وجوده
في نفسه فكان الحركة الى فوق معلول للطبيعة النارية وعلة لحصولها في الحيز الطبيعي فالاوسط وان كان معلولا للاكبر
بحسب وجوده في نفسه لكنه علة لوجود الاكبر للاصغر واما الاني فهو الذي يكون الاوسط فيه علة للحكم في الذهن و
لا يكون علة له في الواقع بل قد يكون معلولا لوجود الاكبر للاصغر وهذا القسم يسمى دليلا وقد لا يكون في الوجود علة
لوجود الاكبر للاصغر ولا معلولا له بل امرا مضايفا له او مساويا له بالنسبة الى علة ما او ما معه بالطبع ويسمى برهان
الان على الاطلاق مثال الاول قولك زيد متعفن الاخلاط لانه محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط
فوجود الحمى علة لثبوت كونه متعفن الاخلاط في الذهن وليس علة له في نفس الامر بل الامر بالعكس ومثال الثاني
قولك هذا المحموم عرض له بول ابيض خاثر في علة الحادة وكل من يعرض له ذلك يخاف عليه السرسام فهذا المحموم
يخاف عليه السرسام فظاهر ان البول الابيض والسرسام معا معلولان لعلة واحدة وهي حركة الاخلاط الحارة الى
ناحية الدماغ واندفاعها نحوه وليس احدهما علة او معلولا للآخر اذا عرفت هذا فاعلم ان الشارح قد تسامح هنا لما
قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء انه لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء انما عليه الدلائل
الواضحة والظاهر ان المراد بالبرهان برهان اللم لانه هو المتبادر عند الاطلاق لكونه فردا كاملا منه فالمعنى انه لا برهان
لميا على وجوده تعالى بل هو البرهان على ما في عالم الجواز والامكان فهو الشاهد على كل ماهية ووجود كل ذات و...
كما قال عز من قائل اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال سبحانه قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وقال الله تعالى
شهد الله انه لا اله الا هو وبهذا كلام هو انه يلزم على هذا ان لا يمكن اقامة البرهان على وجوده تعالى لعدم كونه معلولا
مع انه باطل قطعا لوجود البراهين على وجوده وقد صرح الشيخ في اوائل الهيات الشفاء بان وجود المبدء الاول

جل ذكره ليس بيّنا ولا هو مما يوس عن بيانه وفرع عليه ان البحث عن انية المبدأ الاول انما هو في العلم الالهي واجيب
بان الواجب سبحانه وان لم يكن عليه برهان حقيقي اذ لا سبب له الا ان ذاته تعالى برهن عليه ببرهان شبيه باللمي في
افادة اليقين فان ذاته بذاته وان كان اقدم من كل شيء لكن كونه صانعا للعالم مما له وسط هو مثل المصنوع في
قولنا العالم مصنوع فالوسط علة لاثبات كونه صانعا للعالم في قولنا العالم مصنوع وكل مصنوع له صانع فالبرهان
عليه بالذات في هذا البرهان وجود الصانع للعالم واذا ثبت هذا بالبرهان ثبت وجود الصانع في نفسه وتحصل العلم
به يقينا بهذا التدبير وذلك لان وجود شيء لغيره يقتضي وجوده بالضرورة فكون العالم مصنوعا علة لكونه او اجابا
واجب بالذات فالاستدلال بوجود العالم على وجوده تعالى برهان لمي وقد زعم المحقق الدواني ان الاستدلال على وجوده
تعالى برهانا لميا وبيّنه بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان لبعضه واجب لذاته لا على ذاته تعالى في
نفسها الذي هو علة كل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة ومع
مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال الطبيعة على حال آخر معلول للحال الاولى فان تحقق موجود ما يدل
على ان لبعض افراده واجب فتحقق حال له وكون لبعض افراده واجبا حالة اخرى معلول للاولى ورد بان موضوع
المسئلة يكون لبعض الموجود وجود ومحمول له هو مفهوم واجب الوجود فحده الاوسط ان كان علة لثبوت هذا المفهوم لهذا
المفهوم في الذهن والخارج معا لزم كونه تعالى معلولا لغيره اذ الدليل انما يدل على ان وجوده لهذا المفهوم معلل
بذلك وقد تقرر في فن البرهان ان ليس للمحمولات وجود في انفسها الا وجودها لموضوعاتها فلو كان ثبوت مفهوم
الواجب لذاته الذي هو محمول في هذه المسئلة للمفهوم لبعض الموجود معللا بعلة كان وجوده في نفسه كذلك وان سلم ان
معلولية الوجود الرابطي ليس بلزوم المعلولية وجوده تعالى في نفسه فالثابت ليس الا الاول من الامرين فلا يكون
الدليل معطيا لما هو المطلوب ايضا مقتضى مفهوم الموجود ان كان هذا الفرد لزم ان لا يكون له فرد ممكن لكن التالي
باطل بديهة واعترافا منه ايضا فالمقدم مثله وجه اللزوم ان مفهوم الموجود ان كان مقتضيا لذلك لا يكون له في تحققه
احتياج الى غيره فيكون ذاته غنية عن الغير فلا يكون ممكنا ثم قال هذا المحقق وان شئت قلت ليس الاستدلال
عليه وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على ما ذكر الشيخ في الاستدلال لوجود المؤلف على
وجود المؤلف ووجود الواجب علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء
وفي وجوده عند آخر معلولا له وفيه ان احد هذين الوجودين ان كان غير الآخر لم يكن الثابت بالبرهان ما هو المطلوب
اذ الثابت ليس الا ما هو المعلول على ما هو مقتضى البرهان اللمي وان كان عينه كان معلوليته مستلزما للمعلولية

وظني ان المراد بنفي البرهان عليه نفي البرهان الذي يكون الاوسط فيه علة للاكبر بحسب نفسه بان يكون علة لذاته
كما انه علة لثبوته للاصغر فيكون علة للوجود ايضا والبرهان في هذه الصورة يستلزم اللمي وبالعكس كما صرح به
الشيخ في برهان الشفاء واذ لا حد له فلا برهان عليه فليس شيء غير ذاته برهانا عليه بل هو البرهان على كل شيء وما قيل
في بيان انه لا برهان عليه انه لو كان الواجب سبحانه حاصلا بطريق البرهان يلزم وجوده في الاذهان لاستدعاء
البرهان مطلقا ثبوت الاكبر للاصغر فيها ليمكن لها الحكم بحسب ما اشتمل عليه من الاوسط والتالي باطل اذ يلزم منه ان
يكون وجوده الذهني بما هو كذلك وجودا خارجيا كما سبق ففيه نظر اما اولا فلان البرهان لا يستدعي ارتسام المبرهن
عليه بكنه ذاته وحقيقته في الذهن انما يستدعي وجود وجه من وجوهه لا سيما عند الضرورة والاضطرار واما ثانيا فلانه يستلزم
ان لا يصح القول بكونه برهانا على شيء والا لزم ارتسامه في الاذهان واما ثالثا فلانه يستلزم ان لا يكون معلوما بالضرورة
ايضا والا لزم ارتسامه في الاذهان ويمكن ان يقال المنفي هو البرهان مطلقا لما كان اوليا كما قال الشيخ في
التعليقات فاما الا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف كواجب الوجود فانه لا حد له بل يتصور بذاته اذ لا احتياج في تصوره
الى شيء اذ هو اولى بالتصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له وايضا قال فيها نحن انما نعرف واجب الوجود بذاته معرفة
اولية من غير اكتساب فانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ثم نعرف ان واجب الوجود بذاته يجب ان يكون واحدا
ونعرف وحدانيته لو ابطلنا لازم لحده اولا وهو انه واجب الوجود وقال ايضا فيها الحق ما وجوده له من ذاته ولذلك
الباري تعالى هو الحق وما سواه باطل كما ان واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف الا من ذاته كما قال الله
تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وعلى هذا ينطبق ما قال الشارح في الحاشية هذا مبني على ما قال الشيخ في برهان الشفاء
ان اليقين الدائم الكلي بما له سبب لا يحصل الا من جهة سببه وما لا سبب له اما بين بنفسه او لا يتبين البتة بوجه قياسي
اي بالنظر والاستدلال فلا يرد ما بالجزئيات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة من غير نظر الى اسبابها اذ لا يحصل بها
اليقين الدائم الكلي مع ان الكلام في العلم الاستدلالي واما الاستدلال لوجود المعلول على ان له علة ما فهو
استدلال من العلة على المعلول كقولهم الجسم المؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فان الاوسط فيه علة في نفس الامر
لكون الجسم ذا المؤلف لان المؤلف بالفتح هو المحتاج ومناط الافتقار هو التاليف وفي هذا المقام ابحاث دقيقة
ليس هذا محل بسطها في الكلام وسيأتي ان شاء الله تعالى انتهت اعلم ان ما نقل الشارح عن الشيخ هو المذكور في الفصل الثامن
من المقالة الاولى من برهان الشفاء وهو نص في ان ما لا سبب له فطريق علمه منحصر في البداهة وان لم يكن بديهيا
فلا يمكن الا الياس عنه وقال في الفصل الثامن من تلك المقالة ان الشيء او الحال اذا كان له سبب لم يتيقن الا من

جهة سببه فان كان الاكبر للاصغر لا لسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له وكذلك الاوسط للاصغر لكنه بين الوجود
للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان وانما كان يقينيا لان المقدمتين كليتان
واقعيتان ليس فيهما شك والشك الذي كان في القياس الذي لاكبره سبب لصلته باصغره كان حين لم يعلم من
السبب الذي به يجب بل اخذ من جهة هو بها لا يجب بل يمكن فان كل ذي سبب فانما يجب بسببه واما ههنا فكان بل لا
لسبب بل الذات فكان الاكبر للاصغر لذاته ولكن كان خفيا وكان الاوسط ايضا لذاته لا لسبب حتى ان جهل جهل
ولكن لم يكن خفيا فقد علمت المقدمة الصغرى بوجوبها والكبرى ايضا كذلك اذا لم يكن الاكبر للموصوفات بالاوسط الا
لذاتها لا لسبب فالجهل حكمه بجهالة ثم قال فقد تحصل من هذا ان برهان الان يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب
فلا يحصل اليقين الدائم الا بالبرهان اللمي وهذا مناقض لما نقله الشارح تناقضا صريحا وغاية ما يقال في دفع
التناقض بين كلاميه ما يستفاد من كلام المحقق الدواني ان ما حكم الشيخ باقامته برهان الان عليه هو ما لا يكون
لثبوت الحكم فيه في الخارج سبب وما حكم بانه لا يبين البتة ما لا يكون لنسبة محموله الى موضوعه سبب اصلا ولا تناقض
بينهما لاختلاف الموضوع في الحكمين واعلم انه قال صاحب الافق المبين في بعض افاداته ان برهان الان
قد يفيد القطع اذا لم يكن ههنا سبب خارجي بل كان مصاحبا للمي اما من حيث ان الاكبر والاوسط يكونان مسببين من الموضوع
وهو الاصغر وذلك في برهان الان على الاطلاق كما اذا كان شيء ليس هو بالبسيط الحق وله عوارض ذاتية يلزم ذاته
فنفس وجوده احدها فطري اللزوم له من حيث انه بين الاقتضاء له وآخر منهما خفي اللزوم من حيث انه غير بين الاقتضاء
بالنسبة اليه فيجعل الشيء حدا اصغر والفطري اللزوم اوسط والخفي المهية حدا اكبر كقولنا الجوهر المجرد وجوده لذاته لا لمادة وكلما
وجوده لذاته لا لمادة فهو عاقل لذاته واما من حيث ان عقد ثبوت الاوسط للاصغر الذي هو سبب لعقد انعقاد برهان
لم لحما اذا برهن من سبيل اللم على ان مجعولا ما في نفسه لا يصح ان يدخل في الوجود الا بعلة جاعلة لذاته ثم شوهد
وجوده فاستدل من وجوده المعلوم لا من علته على سبيل الان على وجود علته الجاعلة فاذن ذلك مثمر ومفيد للعلم
المضاعف بوجود علته وبوجوب وجودها وامتناع لا وجودها علما ضروريا يمتنع ان يزول والشارح قد نقل هذا الكلام
في فصل البرهان وزعم انه تحقيق لكلام الشيخ بحيث يندفع عنه التناقض بين كلاميه ثم قال وبهذا ظهر ان البرهان
الاني على قسمين اني ساذج يفيد مجرد العلم التصديقي بالحكم حكما جوازيا لا وجوبيا وهو الذي لا يصاحب اللم كما اذا
استدل لوجود معلولي علة واحدة على وجود المعلول الآخر المستندين اليها بجهتين متضايفتين على جهة اللزوم
البينة بينهما او وجود المعلول على وجود العلة قبل انعقاد البرهان اللمي على ان المعلول لا يوجد الا بعلة موجبة

وثانيهما برهان ان في حكاية اللمي وهو المثمر للعقل المضاعف وانت تعلم ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشيخ لانه قال
في فصل البرهان المطلق وفي قسميه اللذين احدهما برهان لم والآخر برهان ان فالعلم الذي هو يقين هو الذي
يعتقد فيه ان كذا كذا ويعتقد انه لا يمكن ان لا يكون كذا اعتقادا لا يمكن ان يزول فان قيل للتصديق الواقع
ان كذا كذا من غير ان يقترن به التصديق الثاني انه يقيني فهو يقين غير دائم بل هو يقين وقتا ما والبرهان
قياس مؤلف يقيني انتهى وهو نص على ان في مطلق البرهان سواء كان لميا او انيا يجب ان يكون اليقين دائما
لا ان يكون وقتا ما اي غير دائم وقال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من برهان الشفاء فقد ظن بعضهم
ان السبب في ان لا يستعمل في البراهين وسطا من عرض غريب ان كان لازما انه لا يكون علة قريبة للطرف الاكبر
فلا يكون البرهان برهان لم وليس الامر على ذلك فان النظر الذي نحن فيه ليس كله في برهان لم حتى اذا لم يكن
للشيء برهان لم لم ينظر فيه في هذا الكتاب فصار جدليا او مغالطيا او غير ذلك فانه ليس يصير القياس بان ينتج
شيئا صادقا من مقدمات صادقة جدليا ولا مغالطيا ولا شيئا آخر حقه ان يبين في فن آخر من الفنون الخارجة
عن البرهان والاقسام الصنائع القياسية اكثر من هذه الخمسة بل هذا الكتاب يشتمل على بيان البرهان الواقع
على ما يعطي اليقين بالان وعلى ما يعطيه مع الان اللم فيكون العارض الغريب الذي ليس لعلة لا يجعل القياس
خارجا عن البحث في كتاب البرهان ولا يوجب ان لا يكون به يقين وكفى سقوطا لقول من قال ان ما لا يعرف له
علة لا يكون به يقين انه يوجب انه لا يكون لنا يقين بالباري جل ذكره اذ لا سبب له فليعرف انه ضائع السعي
في طلب العلم اذ هو فاقد للشيء الذي يطلب له العلم وهو اليقين بالباري تعالى جده واما قوله في الحاشية فلا يرد آه
تفصيله ان الشيخ بعد ما بيّن ان برهان الان قد يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم
بل فيما لا سبب له قال فان قال قائل انا اذا رأينا صنعة علمنا ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو
استدلال من المعلول على العلة فالجواب ان هذا على ضربين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور
واما كلي كقولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به
اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان فان الاعتقاد انما يصح مع وجوده واليقين الدائم
لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الآخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا
هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف لا بشرط ان
كان جزء من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة ثم قال فقد بان

ان الحد الاكبر في الشي المتيقن اليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط بل عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط
واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شي وذو المؤلف شي آخر فان ذو المؤلف بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فمحال ان يكون محمولا على المؤلف واورد عليه بان كون المؤلف علة لوجود ذي المؤلف مم بل كونه مؤلفا معلول لكونه
ذا المؤلف او هما معا فان المؤلف نسبة الى المؤلف وكذا كونه ذا المؤلف والتقدم احدهما على الآخر غير بين واجاب عنه
المحقق الدواني في الحاشية القديمة بان المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء وبذي المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك
ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم
المضائف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على انه ذو اخ
وبالعكس لانهما معا وقد صرح به الشيخ في الشفاء ايضا حيث قال توسيط المضاف قليل الجدوى في العلوم لان نفس
علمك بان زيدا اخ هو علمك بان له اخا ويشتمل على علمك بذلك فلا تكون المقدمة الصغرى اعرف من النتيجة فان
لم يكن كذلك بل بحيث يجهل الى ان يبين ان له اخا فما تصورت نفس قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء اولى ان
تسمى قياسات فضلا عن ان تكون براهين وفيه ان هذا التوجيه لا يجري الا في هذا المثال ولا يجري في مثال آخر
والكلام وان فضى الى الاطالة لكنه لا يخلو عن الافادة **قوله** وانما السبيل اليه آه قال في الحاشية اي الى
اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بديهية غير مستفادة من البرهان انتهت اقول ان القول
ببداهة وجوده تعالى وان كان مخالفا لما قال الشيخ في اولى الهيات الشفاء ان وجوده تعالى لا يجوز ان يكون
مسلما في هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه لانه لو لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما في هذا العلم ومطلوبا في
علم آخر واما ان يكون مسلما في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر وكلا الوجهين باطلان لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا في
علم آخر لان العلوم الاخرى اما خلقية واما سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج
عن هذه القسمة وليس في لا في شي منها بحث عن اثبات الاله تعالى ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف ذلك بادنى
تامل لاصول كررت عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب في علم آخر لانه ح يكون غير مطلوب في علم البتة فيكون
اما بينا بنفسه او مايوسا عن بيانه وليس هو بينا بنفسه ولا هو مايوس عن بيانه فان عليه دليلا لكنه وافق لكلامه في التعليقات
كما سبق نقله ايضا قال فيها ان الحكمة عند الحكماء يقع على العلم التام فالعلم التام في باب التصور ان يكون التصور
بالحد وفي باب التصديق ان يعلم الشي باسبابه ان كان له سبب واما ما لا سبب له فانه متصور بذاته ولعرفت بذاته اذ
لا سبب له ويقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطي الشي جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي

حفظ وجوده بحسب الامكان وان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في المادة
فبحسب الامكان نفسه كالعقول الفعالة وقال في فصل من فصول برهان الشفاء اما ما لا علة له في وجود ذاته مطلقا
لا لشيء الا انه غير عارض في شيء او عارض اول بلا علة ومن جنسه مبادي العلوم فانه يصدق من غير قياس ليعطي لمية
البتة بل ماهية واضحة وهذه الكلمات نصوص على كون وجوده تعالى بينا بنفسه غير محتاج الى دليل ثم المراد بالدلائل
التنبيهات اذ قد يطلق الدليل على التنبيه على البديهيات كما انه قد يطلق على الحد والوسط في فن البرهان قوله
لا مفيدة آه انت تعلم انه ان اراد ان الدلائل الدالة على وجوده تعالى غير مفيدة للمية فمسلم لكن البرهان الاني فيما
لا سبب له مفيد لليقين العالم اليه كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء وقد سبق نقل كلامه في الدرس السابق وان
اراد انها غير مفيدة للعلم اليقيني فبطلانه ظاهر مما سبق قوله فمنشاه لم يلد آه اعلم ان ما يوهم احتياجه تعالى فهو محال
في حقه منها اتخاذ الولد لنفسه اذ لو كان له ولد لكان لبقاء نوعه بتعاقب افراده والا لما كان له فائدة يعتد بها لكنه
محال لوجوب بقاء تشخصه اذ الواجب لذاته لا يمكن ان يكون معدوما وايضا لو كان له ولد لكانت له صاحبة ولو كانت له
صاحبة لكان له شهوة الوقاع ولو كان كذلك لكان محتاجا الى الصاحبة مع انه غني على الاطلاق ليس له حاجة الى شيء
من الاشياء وبالجملة الواجب سبحانه واجب بالذات غني على الاطلاق فلا يمكن ان يكون له شريك في الحقيقة اصلا
فان كان له ولد فلا يخلو اما ان يكون مشاركا للوالد في الحقيقة ام لا على الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني يكون
معلولا وممكنا كسائر الممكنات فلا يكون له ولد ونعم ما افاد بعض الاعلام قد[?] ان الولد انما يكون بانفصال جزء من مادة
الوالد مستعد لقبول صورة من نوعه او من جنسه والواجب سبحانه بري مقدس عن المادة فلا هو ذو مادة يتكون غيره
بانفصال جزء منها ولا هو متكون من مادة فلا هو والد ولا هو مولود واطلاق الاب عليه في الانجيل من لسان المسيح عليه
السلام على تقدير صحته يجوز كناية عن الايجاد بلا نطفة بنفخ روح الهي في رحم امه قوله وبيانه ان الولد آه الكفو عبارة
عن المتلازم في الوجود والتعقل فالتكافؤ بين الشيئين في الوجود هو التلازم بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب
الذات وجود الآخر ويابى الانفكاك عنه فلا يتحقق الا بين الشيئين كل منهما يجب بالآخر او كلاهما يجب بثالث يوقع العلاقة
بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للآخر ولا ايضا يوجبهما شيء ثالث يوقع العلاقة بينهما بان اوجب ذلك الثالث
كلا منهما مع الآخر او بالآخر فلا لزوم بينهما في الوجود والعقل لا يابى بالنظر الى كل منهما الانفكاك عن الآخر والتكافؤ بين الشيئين
في التعقل هو ان يكون تعقل احدهما موقوفا على تعقل الآخر وبالجملة المراد بالكفو للشيء المساوي في مرتبة الوجود والتعقل
فيستحيل ان كان كفو[?] والمثل عبارة عن المساوي في تمام الماهية والحقيقة كزيد وعمرو فانهما متساويان في الانسانية فان

اعتبر في مكافي الشيء ما يماثله في الحقيقة النوعية مع تلازمهما في الوجود او التعقل يكون اخص من المثل وان لم يعتبر فيه
ذلك بل اعتبر فيه التلازم فقط يكون بينهما عموم وخصوص من وجه اذ اعرفت ان التكافؤ بين الشيئين عبارة عن التلازم
في الوجود او التعقل بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الآخر فلعلك تتفطن ان التكافؤ ليس الا بين وصفي الوالدية والمولودية
لا بين ذاتي الوالد والمولود وغاية ما يلزم ان لا يكون وصفا الوالدية والمولودية متماثلين لا ان لا يكون ذاتاهما متماثلين
بالجملة وصف الوالدية مكافٍ لوصف المولودية وهما معلولان لصفة التولد واما ذات الوالد فغير مكافٍ لذات المولود
حتى يلزم تحقق علاقة التلازم بينهما فافهم **قوله** ومتماثلان آه قال في الحاشية فان قيل المرأة الحبلى يتولد
منها الحية كما يدل عليه المشاهدة ويتولد البغل من الحمار والفرس فلا يجب التماثل بين الوالد والمولود قلنا المراد بالتماثل
ههنا المشاركة في الاوصاف النفسية وان لم يكن تمام مهية المتماثلين فيشتمل المشاركة في الجنس دون الاتحاد في المهية
النوعية انتهت اعلم ان التماثل عند الحكماء عبارة عن الاشتراك في تمام المهية فالمتماثلان عندهم هما المشتركان في تمام
المهية وقال المتكلمون هما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية وهي عندهم عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة
الى نفس الذات لا الى معنى زائد عليها اي لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والوجود والشيئية
والحقيقة للانسان ويقابلها الصفات المعنوية وهي التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف
كالتحيز والحدوث اويقال الصفة النفسية هي التي تدل على الذات بدون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد
على الذات فالمراد بالتماثل ههنا ليس هو الاشتراك في تمام المهية كما هو مصطلح الحكماء بل المراد به الاشتراك في الصفات
النفسية كما هو اصطلاح المتكلمين وهذا المعنى يعم المشاركة في الجنس ايضا اذ ليس المراد الاتحاد في المهية النوعية فلا يرد
ما اورد **قوله** والواجب ليس بمكافٍ آه قد عرفت انه لا بد في التكافؤ من التلازم في التحقق بحيث يمتنع تحقق احدهما
بدون الآخر فالمتكافيان في الوجود يمتنع ان يوجد احدهما بدون الآخر والواجب لا يجوز ان يكون مكافيا لموجود آخر سواء
كان ذلك الموجود الآخر واجبا او ممكنا لان الواجب ما يوجد مع قطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره ولا شيء من المكافي
بموجود مع قطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره فلا شيء من الواجب بمكافٍ لموجود آخر واجبا كان او ممكنا ويستفاد منه
انه غير مضاف كما وقع عن الشيخ في الهيات الشفاء لان المراد به انه غير مكافٍ من حيث ان المضافين هما المتكافيان
في الوجود واذا لم يكن الواجب مكافيا لغيره في الوجود لم يكن مضافا والا لكان بينهما علاقة علية ومعلولية او معلولية
لثالث فلا يكون شيء منهما واجب الوجود لذاته فالمنفي هو المضاف بهذا المعنى فلا ينافي ان يكون مضافا بغير هذا المعنى ولذا
قد صرح الشيخ وغيره من الرؤساء ان الاضافة تعرض لجميع الموجودات حتى القيوم الواجب بالذات فالواجب تعالى

مع انہ لا ینافی وجود غیرہ بمعنی ان یتلازما فی الوجود و یتساویا فی الوجوب بعروض الاضافۃ کالتحاتیۃ والفوقیۃ فلا یرد ما نقل
عن عمر الخیام من انہ لو ارید بالمضاف المضاف الحقیقی فلیس لوجود الا فی الاضافۃ الحقیقیۃ لا فی شیء غیرہا سواء قلنا
لوجودہا فی الخارج ام لا وان ارید المضاف المشہوری فانہ یوجد فی الواجب ایضا وذلک لان المراد بکونہ غیر مضاف
انہ غیر مکافئ بحسب الوجود لغیرہ ولا حاجۃ فی دفعہ الی ما قال صاحب الافق المبین اذ تحصلت من تضاعیف ما قلنا ان
المجعول اولا و بالذات ہو نفس ذات المعلول وجوہر ماہیتہ ومن المستبین ان مرتبۃ ذات العلۃ متقدمۃ فی لحاظ
العقل علی مرتبۃ ذات المعلول تقدما بالذات فاذن کل جائز الوجود فانہ فی مرتبۃ ذاتہ المجعولۃ وفی جوہر ماہیتہ
المتبوعۃ یلزمہ الاضافۃ الی الجاعل بالمجعولیۃ والمعلولیۃ اذ لحاظ ذاتہ بعینہ لحاظ شیء من تلقاء شیء واما الجاعل فذاتہ
متقررۃ فی مرتبۃ لیست فیہا ذات المجعول فاضافۃ الجاعلیۃ والمجعولیۃ لیست بمتقررۃ فی تلک المرتبۃ فاذن ہو فی حریم
نفس ذاتہ لیس یعرضہ الاضافۃ بخلاف المجعول فان الاضافۃ تعرضہ فی مرتبۃ نفس ذاتہ المعلولۃ وفی سنخ جوہر الماہیۃ
المجعولۃ جعلا بسیطا ولعل شریکنا السالف یلزم ذلک حیث قال لا مضاف وانت تعلم ان ہذا الکلام وان جاز لانہ وان سلم
ان الجعل متعلق بنفس الماہیۃ وان کان مخالفا لما علیہ الشیخ لکن لا ریب ان الماہیۃ من حیث ہی لیست الا ہی واضافۃ المجعولیۃ
لیست فی مرتبۃ ذات المجعول کما انہا لیست فی مرتبۃ ذات الجاعل ضرورۃ ان العارض لا یکون فی مرتبۃ ذات المعروض
فعروض الاضافۃ للجاعل والمجعول علی سنۃ واحدۃ والقول بان اضافۃ المجعولیۃ یلزم المجعول فی مرتبۃ نفس ذاتہ
مکابرۃ بل حال المجعولیۃ بالقیاس الی الماہیۃ المجعولۃ بعینہ حال الجاعلیۃ بالقیاس الی الجاعل وتوہم الفرق بینہما
ناش من سوء الفہم قولہ والممکن لا یماثلہ آہ وذلک لان حقیقۃ الواجب بنفس ذاتہ مصداق الواجبیۃ ومصداق
الحکم بالموجودیۃ بلا جہۃ اخری غیر ذاتہ والا لزم احتیاجہ فی کونہ واجبا وموجودا الی غیرہ فلا یکون واجبا بذاتہ والممکن
لیس وجودہ من ذاتہ بل وجودہ من غیرہ قال الشیخ فی الاشارات ما حقہ فی نفسہ الامکان فانہ لیس موجودا من ذاتہ
فانہ لیس وجودہ من ذاتہ اولی من عدمہ من حیث ہو ممکن فان کان احدہما اولی فلحضور شیء او غیبتہ فوجود کل ممکن ہو بوجوبہ
ہو من غیرہ یعنی ان کل ممکن بالنظر الی ذاتہ لما صح ان یکون موجودا او ان یکون معدوما فلیس اقتضاء ذاتہ الوجود
اولی من اقتضائہ العدم لان الوجود والعدم بالنظر الی ذات الممکن علی السواء فہو محتاج فی وجودہ الی غیرہ والا لزم
ترجیح احد المتساویین علی الآخر بلا مرجح وہو محال واذا تحقق ان مصداق وجوب الوجود فی الواجب نفس ذاتہ بلا حیثیۃ
زائدۃ والممکن محتاج فی وجودہ الی غیرہ فقد تحقق ان الممکن لیس مماثلا للواجب فافہم قولہ وبیان الاول آہ والمعیۃ
بین الشیئین سواء کان عبارۃ عن التلازم فی الوجود او فی الوجود والتعقل معا لا بد لہ من علاقۃ مقتضیۃ وبکون احدہما

وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف ما اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما وحاجة بالكل واحد منهما الى الآخر
اذ كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما
بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه يمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الآخر فلو كان الواجب مكافيا لواجب آخر لكان
بينهما علاقة ذاتية لزومية فيلزم معلولية الواجب فيلزم خرق فرض الواجبية لهما والى هذا اشار الشيخ في الالهيات حيث
قال لا يجوز ان يكون شيئان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر اذ قد بان ان
واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل منهما واجب الوجود بالآخر حتى يكون آه واجب الوجود
بسبب وسببه واجب الوجود بالآخر لا بذاته وجملتهما واجب وجود واحد وذلك لان اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضايفين فكل
واحد منهما واجب وجود ولكل منهما وجوب وجود لا بذاته وكل منهما ممكن الوجود بذاته ولكل ممكن الوجود علة وجود اقدم
منه لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان فلكل واحد منهما شيء آخر تقوم به وليس ذات
احدهما ذات الآخر على ما وصفنا فلهما اذن علل خارجة عنهما اقدم فاذن ليس وجوب وجود كل منهما مستفادا من
الآخر بل من العلة الخارجة التي اوقعت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب به وجوده لغيره فوجوده بالذات متاخر
عن وجود ذلك الغير ويتوقف عليه بالجملة اذا كان ذلك الغير يجب به كان هو اقدم منه ويتوقف على ما هو متوقف
عليه وجودهما محال **قوله** وقد يستدل على نفي التماثل آه تقريره على ما قال الشيخ في الهيات الشفاء ان واجب
الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فان تكثر تكثر المعنى النوعي بالعوارض حتى يكون شيئان لهما وجوب التقرر
والوجود ولا يخالف احدهما الآخر في شيء مما هو غير خارج عن المعنى الذي هو جوهر الحقيقة بل التخالف بان هذا ليس ذاك
وذاك ليس هذا بالعدد فلا محالة تكون لواحق لجوهر الحقيقة بها المباينة وهذه اللواحق اما ان تعرض لحقيقة الشيء بما
هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو كذلك فيجب ان تتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيها واما ان يعرض له عن اسباب
خارجة لا عن نفس ماهيته فيكون لولا تلك العلة لم تعرض له فكون لولا تلك العلة لم تختلف فيكون لولا تلك العلة لكانت
الذات واحدة او لم تكن ذات فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذاك بانفراده واجب الوجود
لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل منهما الخاص المنفرد له مستفادا من غيره وقد ثبت ان كلما
هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل منهما مع انهما واجبا الوجود
بذاتيهما ممكن الوجود في حد ذاتيهما هذا كلامه والترديد في قوله كانت الذات واحدة او لم تكن ذات اما بناء على انه لو لم
تكن العلة الخارجة متحققة فاما ان يقال لابد من التعين الواحدي ولا بد له من علة ولما فرض ان العلة الخارجة ليست

مع انه لا ينافي وجوده بغيره بمعنى ان يتلازما في الوجود ويتساويا في الوجوب بعرضه الاضافة كالتحتانية والفوقانية فلا يرد ما نقل
عن عمر الخيام من انه لو اريد بالمضاف المضاف الحقيقي فليس يوجد الا في الاضافة الحقيقية لا في شيء غيرها سواء قلنا
بوجودها في الخارج ام لا وان اريد المضاف المشهوري فانه يوجد في الواجب ايضا وذلك لان المراد بكونه غير مضاف
انه غير مكافئ بحسب الوجود لغيره ولا حاجة في دفعه الى ما قال صاحب الافق المبين اذا تحصلت من تحققنا ان
المجعول اولا وبالذات هو نفس ذات المعلول وجوهر ماهيته ومن المستبين ان مرتبة ذات العلة متقدمة في لحاظ
العقل على مرتبة ذات المعلول تقدما بالذات فاذن كل جائز الوجود فانه في مرتبة ذاته المجعولة وفي جوهر ماهيته
المتبوعة يلزمه الاضافة الى الجاعل بالمجعولية والمعلولية اذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء من تلقاء شيء واما الجاعل فذاته
متقررة في مرتبة ليست فيها ذات المجعول فاضافة الجاعلية والمجعولية ليست متحققة في تلك المرتبة فاذن هو في مرتبة
نفس ذاته ليس تعرضه الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة تعرضه في مرتبة نفس ذاته المعلولة وفي سنخ جوهر الماهية
المجعولة جعلا بسيطا ولعل شريكنا السالف يلزم ذلك حيث قال لا مضاف وانت تعلم ان هذا الكلام واه جدا لانه وان سلم
ان الجعل متعلق بنفس الماهية وان كان مخالفا لما عليه الشيخ لكن لا ريب ان الماهية من حيث هي ليست الا هي والاضافة الجعلية
ليست في مرتبة ذات المجعول كما انها ليست في مرتبة ذات الجاعل ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة ذات المعروض
فعروض الاضافة للجاعل والمجعول على سنة واحدة والقول بان اضافة المجعولية يلزم المجعول في مرتبة نفس ذاته
مكابرة بل حال المجعولية بالقياس الى الماهية المجعولة بعينه حال الجاعلية بالقياس الى الجاعل وتوهم الفرق بينهما
ناش من سوء الفهم **قوله** والممكن لا يماثله آه وذلك لان حقيقة الواجب بنفس ذاته مصداق الواجبية ومصداق
الحكم بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره فلا يكون واجبا بذاته والممكن
ليس وجوده من ذاته بل وجوده من غيره قال الشيخ في الاشارات ما حققه في نفسه الامكان فانه ليس موجودا من ذاته
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان كان احدهما فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن هو بوجود
هو من غيره يعني ان كل ممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود
اولى من اقتضائه العدم لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السواء فهو محتاج في وجوده الى غيره والا لزم
ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال واذا تحقق ان مصداق وجوب الوجود في الواجب نفس ذاته بلا حيثية
زائدة والممكن محتاج في وجوده الى غيره فقد تحقق ان الممكن ليس مماثلا للواجب فافهم **قوله** وبيان الاول آه والتكافؤ
بين الشيئين سواء كان عبارة عن التلازم في الوجود او في الوجود والتعقل معا لابد من علاقة مقتضية ويكون احدهما

وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف ما اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما وحاجة بالكل واحد منهما الى الآخر
اذ كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما
بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه يمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الآخر فلو كان الواجب مكافيا لواجب آخر لكان
بينهما علاقة ذاتية لزومية فيلزم معلولية الواجب فيلزم خرق فرض الواجبية لهما والى هذا اشار الشيخ في الالهيات حيث
قال لا يجوز ان يكون شيئان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر اذ قد بان ان
واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل منهما واجب الوجود بالآخر حتى يكون آ واجب الوجود
بب و ب واجب الوجود بآ لا بذاته وجملتهما واجب الوجود واحد وذلك لان اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما شيئا لفين وكل
واحد منهما واجب وجود ولكل منهما وجوب وجود لا بذاته وكل منهما ممكن الوجود بذاته ولكل ممكن الوجود علة وجود اقدم
منه لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان فلكل واحد منهما شيء آخر يتقوم به وليس ذات
احدهما ذات الآخر علي ما وصفنا فلهما اذن علل خارجة عنهما اقدم فاذن ليس وجوب وجود كل منهما مستفادا من
الآخر بل من العلة الخارجة التي اوقعت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب به وجوده لغيره فوجوده بالذات متاخر
عن وجود ذلك الغير ومتوقف عليه بالجملة اذا كان ذلك الغير يجب به كان هو اقدم منه ومتوقف على ما هو متوقف
عليه وجودهما محال **قوله** وقد يستدل على نفي التماثل آه تقريره على ما قال الشيخ في الهيات الشفاء ان واجب
الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فان تكثر تكثر المعنى النوعي بالعوارض حتى يكون شيئان لهما وجوب التقرر
والوجود ولا يخالف احدهما الآخر في شيء مما هو غير خارج عن المعنى الذي هو جوهر الحقيقة بل التخالف بان هذا ليس ذاك
وذاك ليس ذا بالعدد فلا محالة تكون لواحق لجوهر الحقيقة بها المباينة وهذه اللواحق اما ان تعرض لحقيقة الشيء بما
هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو كذلك فيجب ان يتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيها واما ان يعرض له عن اسباب
خارجة لا عن نفس جهته فيكون لو لا تلك العلة لم تعرض له فتكون لو لا تلك العلة لم تختلف فيكون لو لا تلك العلة كانت
الذات واحدة او لم تكن ذات فيكون لو لا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذاك بانفراده واجب الوجود
لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل منهما الخاص المنفرد له مستفادا من غيره وقد ثبت ان كلما
هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل منهما مع انهما واجبا الوجود
بذاتهما ممكن الوجود في حد ذاتهما هذا كلامه والترديد في قوله كانت الذات واحدة او لم تكن ذات اما بناء على انه او لم
تكن العلة الخارجة متحققة فاما ان يقال لا بد من التعين الواحدي ولا بد له من علة ولما فرض ان العلة الخارجة ليست

ليست بمتحققة فلابد من ان تكون علة المعنى النوعي فيجب ان تنحصر الذات في شخص واحد ولئن قيل لما فرض ان
المعنى النوعي ليس بعلة بل العلة هو الامر الخارج فلو فرض انتفاء العلة الخارجة يجب ان لا يتحقق ذات اصلا و
اما بناء على انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان تشخصهما مستندا الى لواحق مستندة الى
اسباب خارجة فاذا فرض انتفاء تلك الاسباب المستلزم لانتفاء تلك اللواحق فاما ان يقال ان تلك الحقيقة
الواجبة لا تنتفي بانتفائها لتحققها لمعنى الوجوب فيكون تشخص تلك الحقيقة بنفسها بالفرض انتفاء تلك اللواحق والاسباب
الخارجة فتكون منحصرة في شخص واحد وذات واحدة او يقال ان تشخص تلك الحقيقة لم يكن بنفسها لانها فرضت
كلية مبهمة بل كان مستندا الى لواحق واسباب خارجة وقد فرض انتفائها وانتفاء السبب يوجب انتفاء المسبب
فلا يوجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير انتفائها لا تكون ذات وهذا اوجه وبهذا ظهر ان من توهم ان المتحقق على تقدير
انتفاء الاسباب عدم الذات لانتفاء المهية المجردة اللهم الا بالنظر الى انتفاء الاسباب كلا او بعضا فقد اتى بما لا يعبأ به
قوله فلا يتصور الاختلاف آه قال في الحاشية لا يقال لم لا يجوز ان يكون تشخص كل منهما مستندا الى نوعه المنحصر
في فرد كما يقال في المفارقات لانا نقول فاذن لا يتماثلان لتباين نوعيهما على ان وجوب التقرر والوجود نفس انهما
حقيقتهما هو وجوب التقرر وهو لا يصلح للاشتراك بين هويات متعددة بالدليل المذكور اذ تمائزهما لا يمكن ان يكون بامور
داخلة في سنخ قوامهما والا يلزم التركيب المستلزم للامكان فهو بعوارض خارجة عن قوامهما فهي اما المهية التي هي وجوب
التقرر والوجود او باسباب خارجة وكلاهما باطلان كما ذكرنا في الكتاب انتهت انت تعلم ان السؤال والجواب
كليهما عجيبان اما السؤال فلانه على تقدير كون التخالف بينهما مستندا الى لواحق هي بجوهر المهية او لوجودها بما هو هو
لا معنى لتجويز كون تمائز كل منهما مستندا الى نوعه المنحصر في فرد لانه اذا كان نوع كل منهما منحصرا في فرد يكون التخالف
بينهما نوعيا فيكونان نوعين متخالفين بالحقيقة لا نوعا متكثرا بالعوارض المشخصة فعلى تقدير كونه نوعا مستكثرا
بالعوارض المشخصة لا معنى لتجويز كون نوع كل منهما منحصرا في فرد والا يلزم كون النوع الواحد نوعين فلا توجه لهذا الايراد
اصلا حتى يحتاج الى الجواب واما الجواب فلان الشارح قد صرح فيما سبق ان المراد بالتماثل ليس هو الاشتراك في
تمام المهية بل المراد به معنى يعم التماثل والتجانس فح لا يلزم من التباين النوعي بينهما ان لا يكونا متماثلين بالمعنى
المراد ثم انه اذا كان وجوب التقرر والوجود نفس ذواتهما فلا معنى لامتيازهما بعوارض خارجة عن قوامهما ضرورة ان تعين
الشيء وامتيازه اذا كان زائدا على حقيقته عارضا له لا يكون نفس ذاته مصداقا لوجوب التقرر والوجود ومنشأ لانتزاعه بل
يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه امرا زائدا عليه عارضا له فيلزم الاحتياج الى الغير وهو ينافي الوجوب الذاتي فعلى تقدير

ووجوب التقرر والوجود نفس ذاتهما كما لا يمكن ان يكون امتيازهما بامور داخلة في سنخ قوامهما لاستلزامه التركيب كذلك
لا يمكن ان يكون بعوارض خارجة عن سنخ قوامهما والا لا يكون نفس ذواتهما مصداقا لوجوب الوجود ومنشاء لانتزاعه
ويلزم الاحتياج الى الغير المنافي للوجوب الذاتي وعلى تقدير تسليم كون التمايز بعوارض خارجة عن سنخ قوامهما لا معنى
لكون تلك العوارض مستندة الى نفس ذاتهما اذ مصداق العوارض ومنشاء انتزاعها لا يمكن ان يكون نفس الذات فتامل
قوله فوجوب التقرر آه يعني ان وجوب التقرر والوجود نفس حقيقة الواجب سبحانه فلا يمكن ان يوجد هويتان مشتركتان
في مفهوم وجوب الوجود اذ لو وجد هويتان مشتركتان في وجوب الوجود فلا بد مما يمتاز به احدهما عن الآخر وما به الامتياز
اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو محال ضرورة ان وجوب
الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب وهو ينافي الوجوب الذاتي واما ان يكون خارجا
عن حقيقته فيلزم كون الواجب محتاجا في تعينه الى الغير والاحتياج ينافي الوجوب الذاتي وههنا اشكال مشهور منسوب
الى ابن كمونة تقريره انه لم لا يجوز ان يكون في الوجود واجبين نوع كل منهما يكون منحصرا في شخص مشتركان في وجوب
الوجود فيكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم
واجب الوجود منتزعا عنهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات
كل منهما والافتراق يكون بنفس ذات كل منهما واجاب عنه بعض المتاخرين بان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون فهمه
وانتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنهما اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين
مستحيلان اما الثاني فلان كلما لم يكن بنفس ذاته منشاء لانتزاع الوجود والوجوب الفعلية فهو ممكن في حد ذاته واما
الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما فيه الحكاية بذلك المعنى مع قطع النظر عن
اية حيثية كانت لا يمكن ان تكون حقائق متخالفة الذوات غير مشتركة في ذاتي اصلا فان نسبة وجوب الوجود اليهما على هذا
التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى ذات الانسان والحيوانية الى ذات الحيوان
حيث ثبت ان اشتراكهما معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه وكذلك تعدده فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية
مثلا مفهوم واحد ينتزع عن ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من ماهية فرس او بقر او غير ذلك فالاتحاد في المعنى
مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليه بحسب ذواتها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود
واجبان لذاتهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما وكان بازائه من الوجود الحقيقي الذي هو مبدء انتزاع الموجودية
المصدرية الجهة مشتركا فلا بد من امتياز احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كان

ذاتية لا بد وان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب
الذاتي واورد عليه اولا بانا لا نسلم ان انتزاع مفهوم واحد من ذاتين يستلزم اشتراكهما في ذاتي والجواب ما افاده الاستاذ
العلامة مد ظله العالي فان منع استلزام انتزاع مطلق مفهوم واحد اي مفهوم كان من ذاتين اشتراكهما في ذاتي غير ضار اذ
ليس الجواب موقوفا على اثبات ذلك ومنع استلزام انتزاع مفهوم واحد بنسبته الى منشأ انتزاعه كنسبة الانسانية الى
ذات الانسان عن نفس ذاتين بلا زيادة حيثية ومن دون انضمام امر اشتراكهما في ذاتي هو بعينه مطابق لصدق
ذلك المفهوم مكابرة صريحة وثانيا بالنقض بالامكان المشترك بين الجواهر والاعراض فانه اما ان يكون منشأ انتزاعه
ذات كل من الجواهر والاعراض بلا اعتبار حيثية اية حيثية كانت فيلزم اشتراكهما في ذاتي او يكون منشأ انتزاعه ذات
كل منهما مع حيثية زائدة وهو باطل فانه اذا قطع النظر عن تلك الحيثية يلزم ان لا يكونا ممكنتين بل اما واجبتين او ممتنعتين
والجواب ما افيد ان المفهومات الانتزاعية على انحاء فمنها سلوب كالامكان وسائر سلوب عدم الشيء عنه ومنها اضافات
كالمعلولية وغيرها ومنها مفهومات وجودية غير اضافية فالاول والثانية الانتزاعية لا يستلزم انتزاعها عن ذاتين اشتراكهما في ذاتي
اصلا اذ مصداق السلوب انتفاء مسلوباتها عن الذات في الواقع لا امر في ذات الموضوعة الا انها ذاتا اذا انتزع
عن ذات اذ اقتضته الشيء لا عن نفس الذات واما الثالثة فان كانت منتزعة عن نفس ذاتين بلا حيثية زائدة فانما
مشتركتين في ذاتي البتة والاول وثالثا بالنقض بالوجود فانه مشترك بين الجواهر والاعراض بل بينهما وبين الواجب
سبحانه وقد ثبت ان مصداق الوجود في الكل نفس الحقيقة بلا زيادة حيثية وانضمام امر فيلزم من انتزاعه عن
الحقائق المتباينة اشتراكها في ذاتي وسيجيء انشاء الله تعالى تحقيق الكلام في هذا المرام قوله والا لقسم بالفصول
الغير الداخلة آه يعني ان وجوب التقرر والوجود نفس حقيقة الواجب فلو كانت جنسا لوجدين كانت متقسمة بالفصول
والفصول لا تدخل في حقيقة الجنس فهي لا تفيد المعنى الجنسي حقيقته من حيث هو هو بل انما تفيد التحصل للوجود بالفعل
لا لتقويمها في نفسها فلو كان وجوب التقرر والوجود جنسا وجب ان لا يفيد وجوب التقرر والوجود حقيقته وجوب التقرر
والوجود بل انما يفيد الوجود بالفعل وحقيقته وجوب التقرر والوجود ليس الا نفس تاكد التقرر والوجود لا كحقيقة الجوهرية
التي هي معنى غير تاكد التقرر والوجود والموجودية امر خارج عنها فافادة الوجود بالفعل لوجوب التقرر والوجود هي
افادة نفس الحقيقة فيلزم ان يدخل الفصل في ماهية الجنس والحاصل ان وجوب الوجود لو كان جنسا لكان له
فصل مقسم والفصل المقسم يفيد وجود الجنس فيكون الفصل المقسم مفيدا للوجود والوجود نفس الحقيقة فيكون مفيدا
للحقيقة ومفيد الحقيقة فصل مقوم فيلزم ان يكون فصل المقسم مقوما وما اورد عليه بان [illegible]

على نحوين الاول تقرير نفس الحقيقة كما هو شان العلة على طريق الجعل البسيط والثاني الدخول في حقيقة شيء والجزئية
منه كما هو شان الفصل المقوم فان اراد المستدل انه لو كان وجوب الوجود جنسًا لكان فصله المقسم مفيدًا لحقيقته ومقومًا لها
على النحو الاول فاللزوم مسلم واللازم ملتزم لان الفصل المقسم علة للجنس فهو مقرر لماهيته ومفيد لحقيقته كما هو شان العلة وان
اراد انه لو كان جنسًا لكان فصله المقسم مفيدًا لحقيقته ومقومًا لها على النحو الثاني فاللزوم [ممنوع] اذ شان الفصل المقوم تقويم
ماهية النوع بان يدخل في قوامه ويكون جزءًا منه ويحصل منه ومن جزء آخر ماهيته ولا يلزم من افادة الفصل المقسم تقويم
ماهية الجنس ان يكون داخلًا في ماهيته حتى يلزم ان يكون فصلًا مقومًا وليعلم ان مقصود المورد انه لا يلزم كون الفصل المقسم
مقومًا كما زعمه المستدل غاية الامر انه يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان لا يكون هو جنسًا اذ الجنس
محتاج الى الفصل المقسم قطعًا فلا يرد انه لو كان واجب الوجود جنسًا فلا بد من فصل مقسم ويستحيل ان يكون فصله المقسم
مفيد الوجود على نحو افادة العلة ماهية المعلول لان الجنس ههنا مستغن عن العلة فلا محالة يكون فصلًا مقومًا لما عرفت
انه لا يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان يكون فصله المقسم مقومًا وما قال بعض الاعلام قدس ان هذا الدليل
مبني على الجعل المؤلف ولا يمكن على هذا التقدير ان يقال ان افادة الفصل المقسم ماهية الجنس على نحو افادة العلة ماهية
المعلول نعم يرد عليه ان الدليل على هذا يكون مبنيًا على الجعل المؤلف فيكون مبنيًا على الفاسد ليس بشيء لان الفصل المقسم
علة للجنس قطعًا سواء كان الجعل مؤلفًا او بسيطًا غاية الامر انه على تقدير الجعل المؤلف الجاعل يجعل الجنس موجودًا وعلى تقدير
الجعل البسيط يجعل نفس ماهية الجنس لا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم مقومًا لان الفصل المقوم للشيء لا بد ان
يكون داخلًا في حقيقته وهذا غير لازم والصواب ان يقال الجنس لا يحتاج الى الفصل في اتصافه بالمعنى الجنسي بل يحتاج
اليه في كونه موجودًا فلو كان وجوب الوجود جنسًا لزم ان يكون الجنس محتاجًا الى الفصل في المعنى الذي هو الجنس وبهذا ظهر
انه لا يمكن ان يكون هذا المعنى نوعًا لان النوع لا يحتاج الى المشخص في كونه متصفًا بالمعنى الذي هو النوع وعلى تقدير كون
هذا المعنى نوعًا يلزم كون النوع محتاجًا الى المشخص في المعنى الذي هو النوع فثبت ان وجوب الوجود معنى شخصي مانع عن وقوع
الشركة بذاته ضرورة انه لا يمكن ان يكون معنى عرضيًا للذات واجب الوجود والا لم تكن الذات باعتبار نفس ذاته موجودًا
بل يحتاج الى علة فتامل فيه وايضًا يلزم آه قال في الحاشية فيلزم الامكان وايضًا يلزم كون الفصول المقسمة
جاعلًا للجنس اذ الامر الخارج المفيد لنفس الحقيقة هو الجاعل توضيحه ان استفادة نفس حقيقة الشيء اما بامر خارج فهو الجاعل هو
مفروض الانتفاء في الواجب لذاته واما بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول الداخلة لنفس الحقيقة اعني الوجوبية
ان تكون الفصول المقسمة مقومة بمعنى لوجوب مثلًا وجاعلًا لقسم بها وايضًا يلزم تركب الواجب بحسب [illegible] فيه ما فيه لان

افادة سنخ حقيقة الشيء قد يطلق على صدور نفس الحقيقة عن الجاعل و قد يطلق على تألف حقيقة الشيء من ذلك و اللازم ههنا هو الاول دون الثاني كما عرفت فلا يلزم كون الفصل المقسم مقوما و انما يلزم احتياج واجب الوجود الى الجاعل فيرجع الى الوجه الثاني و يلغو مؤنة الوجه الاول **قوله** لا بحسب الذات و ذلك لما ثبت في محله ان واجب الوجود واجب من جميع جهاته اذ كل جهة من جهاته راجعة الى وجوب الوجود و التقرر بالذات و كلما هو ممكن له فهو واجب له فلا اراده منتظرة و لا علم منتظر و بالجملة ليس صفة من الصفات التي له منتظرة و من ثمه يقال لا تجدد للشيء بالقياس اليه انما التجدد و التغيرات للمعلولات في انفسها و بقياس بعضها الى بعض و لهذا الكلام عرض عريض ليس ههنا مقصد بيانه **قوله** و لا بحسب الصفات الخ قال في الحاشية تفصيل المقام ان الصفة الثبوتية له تعالى اما حقيقية محضة لا تعتبر في مفهومها الاضافة و لا تعرض لها في التحقق فتعقلها و تحققها بحيث تترتب عليها الآثار لا يتوقف على وجود الغير كالحيوة و اما حقيقة ذات اضافة لا تعتبر في مفهومها الاضافة لكنها تعرض لها في التحقق بحيث لا تترتب عليها الآثار الا بتلك الاضافة كالعالمية و القادرية فان كون الذات بحيث اذا وجدت ينكشف عندها او بحيث يكون فيها بالنظر اليها الفعل و الترك بالارادة لا يتوقف تعقلها و تحققها على وجود المعلوم و المقدور لكنها اذا وجدا تحققت الاضافة لا محالة و تترتب عليها الآثار و التغير ههنا بين المضافين يوجب تغيرا في نفس الموصوف الذي هو مبدأهما و كذا التغير الاضافة التي هي من لوازمها في الوجود و اما اضافية محضة و هي التي تعتبر في مفهومها الاضافة فتعقلها و تحققها بمعنى ترتب الآثار موقوف على الغير و التغير ههنا لا يوجب تغير الموصوف و لا صفته الحقيقية بل يرجع الى تغير الامر المباين كما اذا تغير ما بيمينك و ما يشاركه و انت مستقر على مكانه و مثالها في الواجب تعالى بالرازقية نظرا الى انها لا توجد الا بوجود المرزوق و فيه انها كون الذات بحيث ترزق اذا وجد المرزوق فلا فرق بينها و بين العالمية و القادرية و اجيب بان المراد بها نفس الاضافة لا مبدأها فرجع هذه المفهومات الى العرف و لا يتعارف في العرف اطلاق الرازق الا على من يباشر بالارزاق و كذا السخي و الجواد يطلق على من يعطي بهما فالمتعارف فيهما نفس الاضافة بخلاف العالم و القادر فانهما يطلقان على ما من شانه العلم و القدرة و كذا السميع و البصير و ان لم يوجد المعلوم و المقدور و قيل و السر فيه ان الرازقية و السخاوة مثلا من الصفات الافعالية التي لا يتحقق بحيث يظهر منها الآثار الا بمباشرة الفعل بها و اما مبدأها في البعض على الشذوذ و قبل الحمل بحسب اصل الفطرة فلا يظهر و لا يعلم الا بعد المباشرة و الحق انها من الصفات الحقيقية التي هي ذات اضافة لا من الاضافات المحضة انتهت و فيه ما فيه ان العلم في الممكنات صفة قائمة بها ذات اضافة الى المعلومات و لا يصح اتصافها بالعلم و كونها عالمة الا بقيام تلك الصفة بها و قيامها بها لا ينفك عنها انكشاف الاشياء التي تتعلق بها تلك الصفة و العلم في الواجب سبحانه و ان لم يكن صفة زائدة قائمة به لكن ذاته المقدسة تنوب مناب الصفة

كما هو المذهب فليس معنى كونه عالما انه من شانه العلم ثم الامر في المقدورية كما ذكره فان القدرة لا يجب في الاتصاف بها مباشرة الفعل او الترك بل التمكن منهما كما لا يخفى واما السخاوة والجود فلا يجب فيهما ايضا مباشرة الفعل فليس حالهما كحال الرازقية اذ لا يطلق الرازق الا على مباشر الارزاق بخلاف الجواد والسخي ثم الاعطاء كالرازقية لكنه يغاير السخاوة والجود وبه

قوله والاضافة التي بازائها آه تفصيله على ما في بعض حواشي الاسفار انه كما لا تجدد ولا تغير في ذاته سبحانه كذلك لا تجدد ولا تعاقب في صفاته الاضافية المتقررة في ذاته تعالى وتحقيقه ان الاضافات التي تعرض الشيء منها ما تبدلها وتعاقبها ليس يستلزم تغيرا في ذات ذلك الشيء وتغيرا في صفاته المتقررة فيه اذ ليس يجب ان يكون بازائها صفات متقررة في الشيء وهذه هي الاضافات المحضة وتبدلها وتعاقبها بالحقيقة راجع الى تبدل امور مباينة لذلك الشيء منفصلة عما يتقرر فيه وتعاقبها الشيء لا تغير كما اذا انتقل ما على يمينك على يسارك وانت ثابت على وضعك الاول ومنها ما تبدلها وتعاقبها يستلزم تغيرا ما في ذلك الشيء وتعاقبا فيما يتقرر فيه اذ بازائها صفات متقررة لا محالة وهذه اضافات مترتبة على صفات مستتبعة لها غير منسلخة عن لزوم اقترانها البتة كما اذا تبدل معلولك او معلومك وتعاقب معلولاك ومعلوماك فان ذلك ليس يتصور الا بتبدل علم او تاثير وتعاقب علمين او تاثيرين لك ومن قبل ذلك بالقياس اليه بالقياس اليها البتة ومن يجوز تبدل اضافات وتسابقها وتعاقبها بالقياس الى الاول سبحانه انما يروم القسم الاول لا الآخر قطعا والا لزم تغيرا ما في نفس ذاته وتسابق وتعاقب في صفاته الثبوتية المتقررة جل عن ذلك تعالى وانما مرجع التجدد والتسابق والتعاقب والتدريج في نفس الاشياء المباينة المنفصلة فاذن لا تجدد ولا تسابق ولا تعاقب الا في خليقة المعلولات وصفاتها واورد عليه بانه ان اريد حصر التجدد والتغير في الامور المباينة عن الذات فهو باطل فانه كما تتغير الامور المباينة عن الذات تتغير وصف الذات ايضا وان كان الوصف اعتباريا وان اريد ان التغير اولا وبالذات في الامور المباينة وفي الوصف ثانيا وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان الوصف اي وصف كان اذا تجدد في ذاته تعالى كانت الذات قابلة ومستعدة له فان الاستعداد وعدم صفة عما من شانه ان يحصل فيه تلك الصفة وقد حققوا ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا واجاب عنه الاستاذ العلامة ابي قدس سره بان المراد ان التغير حقيقة وبالذات في الامور المباينة وبالعرض في الوصف واذ الوصف ليس وصفا حقيقيا يكون متقررا في الذات او يكون مبدئه نفس الذات ولا وجود لهذا الوصف في الواقع لانه اضافة محضة ينتزع مقايسة الذات الى الامر المباين فهي انما تتحقق بتحقق الامر المباين وتنتفي بانتفائه ولا يجب ان يسبقها قوة استعدادية في الذات وانما كان يجب لو كان لمثل هذا الوصف تحقق في الذات بعد ما لم يكن وهذا الوصف لكونه امرا اعتباريا انتزاعيا غير متحقق بنفسه لا يتعلق به الجعل اولا وبالذات بل تحققه انما هو بجعل

الامر المبائن فاذا جعل الامر المبائن صح انتزاع الاضافة بينه وبين جاعله من دون حاجة الى ان يتعلق بتلك الاضافة
جعل كما ان جعل هذا الوصف هو جعل الامر المبائن لا بجعل مستانف مغائر لجعل الامر المبائن فكذلك امكانه هو امكان
الامر المبائن فاذا وجد معلول من معلولاته سبحانه وجد اضافة بينه تعالى وبينه فوجود تلك الاضافة ليس الا بجعل المعلول
لا بجعل مستانف وامكانه منطوفي امكانه وليس له امكان آخر في ذات الله تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلة مستعدة له وليس
له جعل وراء جعل المعلول حتى يكون جاعلا له حتى يكون قابلا وفاعلا له قال في الحاشية اعلم ان مرجع الاضافة فيه سبحانه
الى اضافة واحدة وهي المبدئية بالقياس الى جميع الاشياء فهي خالقية باعتبار ورازقية باعتبار آخر وهكذا فهي في حد
ذاتها اضافة واحدة لا تختلف باختلاف الازمنة والامكنة والابعاد ونسبة النسبة اليها بالنظر الى ذاته تعالى وهذا على
قياس الاوصاف الحقيقية فانها راجعة الى صفة واحدة وهي وجوب الوجود والتقرر لذاته كذا حققه المحققون انتهى
تفصيل المقام على ما قال بعض الاعلام ان صفاته تعالى منها حقيقية كالبتة كالقدرة والعلم ونظائرهما وهي عين ذاته
بمعنى ان ذاته من حيث هي هي مبدء لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية اخرى ومنها اضافية محضة كالمبدئية
والخالقية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متاخرة عنها وكما اضيف اليه ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى
ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث تنشاء عنه هذه الصفات وهو انما يكون كذلك بنفس
ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا بغيره كما قال الشيخ في الهيات الشفاء ولا تبال بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة
ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها ومنها سلبية محضة كالقدوسية
والفردية وامثالها والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفة النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد
ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب التسمية وجميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته
مع كمال فردانيته وبساطته استحق هذه الاشياء لا بامر آخر غيره ذاته كما قال المعلم الثاني الواجب كله علم كله قدرة كله حيوة
لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه قدرة وشيئا آخر فيه علم ليلزم التكثر في صفاته
الحقيقية فكذلك صفاته الاضافية والسلبية لا تتكثر معناها ولا تختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافاته
الى الاشياء وان تعددت اساميها واختلفت لكنها كلها يرجع الى معنى واحد والاضافة واحدة هي قيومية الايجابية للاشياء
فمبدئية بعينها رازقية ولطفه بعينه جوده وبالعكس وهكذا الى جميعها ولا يؤدي تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته والسلوب كلها
مرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح الاشراق ناقلا عن الشيخ الالهي ما يجب ان يعلم و
تحقق انه لا يجوز ان يحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له حيثية واحدة والاضافة واحدة هي المبدئية

يصح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوها ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبع جميعها وهو سلب الامكان
فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان
كانت السلوب لا تتكثر على كل حال فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها
اذا عرفت هذا فاعلم ان ذاته تعالى لا تتغير بتغير جزئيات المضاف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في
انفسها ومن حيث انها متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم التعلق الى امر كلي كالرازق
كلي ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة تحته بتوسط ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب تعالى وان كانت
غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية له بل يتوقف على حصول امر مغايره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه
حاصل من الواجب تعالى لانه معلول له بالذات او بواسطة معلول له بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة
من ذاته تعالى واجبة بسببه فمن حيث وجوبها بسببه تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها في حدود
انفسها يتعلق بها اضافة المبدئية والخالقية وغيرها فهذه الحقيقة: هذه الصفات النسبية لا يحصل الا به تعالى لان الغير من
حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق الاضافة
وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصلان من نفس وجوده ومن محض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه وذلك الغير سواء كان
واحدا او متعددا في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا في ذاته
ولا في صفاته والحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته وايضا لا يتغير ذاته
تعالى لاجلها لانها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى يوجب تكثر اعتبارات وحيثيات في ذاته الاول تعالى والتجددات والتعددات لو وقعت
فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة والمتجددة في انفسها وبالقياس بعضها الى بعض اما بالقياس الى الذات الاحدية
المتعالية فليست الا واحدة منتسبة الى تلك الجهات بانتساب احد كلي وسائر الانتسابات مترتبة سببا او مسببا على حسب ترتيب معلولاته ومسبباته
فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن الافاضل من
الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب واما متجددة حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرمة في انفسها و
بالقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذاته تعالى في مرتبة واحدة بل لا تجدد ولا تصرم
فيها بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما تتحقق للمسجونين في سجن الزمان المحصورين في كورة المكان واما الواجب
تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير كما قال بعض العرفاء ليس عند ربك صباح ولا مساء يعني ان نسبة ربك المنزه
عن سمت التغير والتجدد الى جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية غير زمانية ومن هاهنا يظهر لك معنى كلام الشيخ

في التعليقات ان الاشياء كلها عند الاول واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان الشيء لم يكن وقتا ما فانما يكون من
جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة حدثت فيها صورة وليس هناك منع ولا بخل فالاشياء
كلها واجبات لا يحدث وقتا ويمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا انتهى ق تفصيل المقام وتحقيقه آه في الحمل
عن الافق المبين وعبارته هكذا احسبت ان اشتراك على التفطن لان ليس الوجود وحقيقته الا نفس الموجودية بالمعنى المصدري
اي صيرورة نفس المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها
على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم به هو نفس المهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل فان اراد ان
الامر الذي قد اشبه حمل الذاتيات حيث ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع والوجود من العرضيات
اللاحقة قيل ينفصل عن ذلك بان ذات الموضوع هناك تستقل بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها
واما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فاذا لعرفت لضرورة
او برهان صح حمل الوجود قطعا وربما يؤدي الى الحكم بها مشاهدة ترتب آثار المهية عليها فيعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم
بصحة الحمل لا ان ترتب الآثار مصداق الحمل ايضا كما ظن فقد فارق حمل الذاتيات من تلك الجهة وهذا الكلام غير محصل لانه
بعد الاعتراف بان مصداق حمل الوجود على المهية ومطابق الحكم به هي نفس المهية لا امر زائد يقوم بها وانه ليس في ظرف
الوجود الا نفس المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها
كما ان قولنا الانسان انسان مثلا ليس حكاية الا عن نفس مهية الانسان بلا زيادة امر يقوم بها الفرق بان ذات الموضوع
في حمل الذاتيات بنفسها تستقل بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها واما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات
الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها ليس بشيء لانه ان اراد به ان ذات الموضوع سواء كانت مجعولة لذاتها
وسواء كانت متقررة اولا مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات عليها فذلك باطل فان الذات الممكنة التي ليست مجعولة الا متقررة
لاشيء محض لا يصدق عليها حمل ايجابي اصلا لا حمل نفسها ولا حمل ذاتياتها عليها وان اراد به ان ذات الموضوع المجعولة
المتقررة مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات من دون زيادة حيثية عليها فمسلم لكن الذات المجعولة المتقررة مستقلة بمصداقية
حمل الوجود ايضا عليها ايضا بلا زيادة حيثية كيف ولو كان مصداق الوجود ذات الموضوع مع زيادة حيثية عليها يكون قوله
على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم به هو نفس المهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها لغوا باطلا واما قوله
واما حمل الوجود فمصداقه آه ان اراد به ان مصداق حمل الوجود ليس نفس المهية من حيث هي سواء كانت متقررة مجعولة
او لم تكن فمسلم لكن مصداق حمل الذاتيات ايضا ليس نفس ذات الموضوع سواء كانت متقررة مجعولة او لم تكن ضرورة

ان ذات الموضوع اذا لم تكن متقررة مجعولة لم تكن ذاتا فضلاً عن ان تكون مصداقا لحمل نفسها وذاتياتها عليها وان
اراد به ان مصداق حمل الوجود ليس نفس ذات الموضوع المتقررة المجعولة من حيث هي فذلك بط قطعًا فان مصداق حمل
الوجود لا ينسلخ عن الذات المتقررة من حيث هي و اما قوله بل باعتبار جاعلية العلة لها ان اراد به ان جاعلية العلة لها
معتبرة في مصداق الوجود بان تكون تلك الحيثية حيثية تقييدية في مصداق الوجود فذلك بط لان تلك الحيثية متأخرة
عن مصداق الوجود واعني المهية المتقررة المجعولة لان الجاعلية والمجعولية نسبتان متأخرتان عن ذاتي المنتسبين وان اراد
ان جاعلية العلة لها حيثية تعليلية لمصداق الوجود فان كان المراد انها علة لمصداقية مصداق الوجود في الواقع فذلك
بط لان مصداق الوجود هو نفس الذات المتقررة في الواقع و مصداقيتها في الواقع ليس امرا زائدا عليها حتى يكون لها
علة وراء علة نفس الذات فانما علة مصداقية مصداق الوجود في الواقع هي علة مصداق الوجود الذي هو نفس الذات
المتقررة في الواقع وتلك العلة هي نفس الفاعل المستقل بالتاثير لا حيثية جاعليتها للمهية فانها متأخرة عن نفس المهية
التي هي مصداق الوجود وان اراد ان اعتبار جاعلية العلة لها حيثية تعليلية لمصداقية مصداق الوجود في لحاظ الحاكي
بان المهية موجودة كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت بالضرورة او برهان يصح حمل الوجود قطعًا فذلك ايضا باطل اذ كثيرا ما ننتزع
الوجود عن المهيات ونحمل عليها ونصدق بحمله عليها من دون ملاحظة تلك الحيثية على ان هذا لا يصلح فارقا بين مصداق
الوجود ومصداق الذاتيات لتحقق هذه الحيثية التعليلية في مصداق الذاتيات ايضا كما ستعرف ان شاء الله تعالى
وانما الكلام في الفرق بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات وان اراد ان اعتبار جاعلية العلة لها عبارة
عن نفس العلة الجاعلة التي هي متقدمة على الذات المتقررة التي هي مصداق الوجود فلا شك ان نفس العلة الجاعلة
غير ماخوذة في مصداق الوجود اذ مصداق الوجود هي نفس الذات المتقررة نعم ذات العلة الجاعلة علة لمصداق الوجود
اعني الذات المتقررة المجعولة وهي كما انها علة لمصداق الوجود كذلك هي علة لمصداق الذاتيات ايضا فهذا لا يصلح فارقا
بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات وتحقيق المقام ان مصداق الوجود هي نفس الذات بلا انضمام امر زائد وحيثية
وهي بعينه مصداق الحمل الاولي ومصداق حمل الذاتيات من غير فرق فان حمل الوجود على المهية كما في قولنا الانسان
موجود وحمل نفس المهية وذاتياتها عليها كما في قولنا الانسان انسان او حيوان حكايتان وواقعية الحكاية عبارة عن
واقعية مصداقها ومجعوليتها عبارة عن مجعوليته ومصداق حمل الوجود على المهية اما ان يكون نفس المهية بلا امر زائد و
حيثية زائدة او يكون هي المهية مع امر زائد وحيثية زائدة عليها والثاني بط اذ كل حيثية زائدة على المهية متأخرة عن
مصداق الوجود فتعين الاول فاما ان يكون مصداق حمل المهية على نفسها وحمل ذاتياتها عليها ايضا هي نفس المهية

بلا امر زائدة وحيثية زائدة عليها فلا يكون بين ما بين الحكايتين فرق اصلا ويكون مصداق حمل المهية على انفسها
وحمل ذاتياتها عليها هي المهية مع امر زائد وحيثية زائدة وهو باطل فقد ثبت ان مصداق حمل الوجود على المهية ومصداق حمل
الذات والذاتيات عليها هي نفس المهية المجعولة بلا تفرقة اصلا بين مصداق حمل الوجود ومصداق حمل الذات و
الذاتيات وليعلم ان كلام صاحب الافق المبين في هذا الباب في غاية الخبط والاضطراب فانه قال اولا ان الوجود ليس
معنى ما ينضم الى المهية او ينتزع عنها وانه ليس في ظرف الوجود الا نفس المهية والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنها
معنى الموجودية ويصفها به ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس المهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد
يقوم بها فيصح الحمل وهذا الكلام نص على ان الوجود ليس من عوارض المهية بل مصداقه ومنشأ انتزاعه هي نفس المهية لا امر
زائد عليها ثم قال الوجود يباين سائر الاعراض بان كل عرض فان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في موضوعه الا العرض
الذي هو الوجود وتحقيقه ان كذا في الاعيان او في الذهن فوجوده بعينه وجوده موضوعه ولا يخفى انه بينا قض ما ذكره
اولا انه تصريح بكون الوجود عرضا واذا كان عرضا لا محالة يكون قائما بالمهية انضماما او انتزاعا فتكون المهية موضوعا
له ويكون وجود الوجود عبارة عن حلوله في المهية وقيامه بها لا عن نفس وجود المهية ثم قال بعيد ذلك ان الفحص
والبرهان اوجبا ان يعض الكون في الاعيان هو لشئ ما وبعضه الكون الشئ الا ان الكون في الاعيان الذي لا يصلح له
لو كان متعلقا بشئ لكان ذلك الشئ سابقا بالذات الكون فرض انه لا ... وهذا نص على كون الوجود في المهيات
الممكنة زائدا عليها قائما بها انضماما او انتزاعا ثم قال وبالجملة الوجود المصدري لا يكون من مبادي المحمول قائما بالموضوع
انضماما او انتزاعا بل عن ذات الموضوع المجعولة ثم قال المقصود بالوجود هو صيرورة المهية وموجوديتها المأخوذ من
نفس الذات المتقررة لا معنى يلحق المهية فيشتق منها الموجود كما يكون في السواد والاسود كما ان الانسانية مفهوم مأخوذ
من نفس ذات الانسان لا امر يقترن بالانسان ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان هذه الكلمات مشوشة متخبطة جدا والتحقيق
ان التقرر والفعلية عبارة عن نفس المهية وليس امرا زائدا عليها اصلا والوجود عبارة عن حكاية نفس المهية والحكاية
انما هي في الذهن فمفهوم الوجود الذي هو حكاية ذهنية ليس قائما الا بالذهن لا بالمهية فلا يكون عارضا للمهية في الواقع
ولعل هذا هو مراد الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني حيث قال في الحواشي شرح التجريد ان الوجود لا وجود له ذهنيا
وخارجيا اما خارجيا فللبراهين المذكورة في الكتب واما ذهنيا فلان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من معنى الوجود كما انه
ليس متحركا بما في ذهننا من معنى الحركة وذلك لان غرضه ان الوجود حكاية ذهنية قائمة بالذهن وليست تلك الحكاية
الذهنية قائمة بما يحكى عنه بالموجودية وانما هي قائمة بالذهن ليس بازائها امر قائم بالمهية في الواقع تكون تلك الحكاية

الذهنية صورة له حتى يصح ان يقال ان زيدا مثلا موجود لقيام الوجود به كما يصح ان يقال انه متحرك لقيام الحركة به واما
معنى الوجود القائم بالذهن فليس وجودا للشيء لان الشيء لا يكون موجودا بما في ذهننا من معنى
الوجود كما انه لا يكون متحركا بما في ذهننا من معنى الحركة ثم بازاء ما في ذهننا من معنى الحركة
حقيقة موجودة في الخارج قائمة بالموصوف بالحركة وهو متحرك بقيامها به وليس بازاء ما في ذهننا من معنى الوجود امر في
الخارج قائم بالموجود يكون هو موجودا لقيام ذلك الامر به بل معنى الوجود حكاية عن نفس ذات الموجود لا عن معنى قائم
بها واما اورد عليه المحقق الدواني من ان الوجود وان كان انتزاعيا لكنه ليس اختراعيا فله تحقق في نفس الامر كسائر
الانتزاعيات الواقعية كالاضافات وغيرها وانكار وجوده في الذهن مكابرة والتمسك بان زيدا مثلا ليس موجودا
بما في ذهننا من معنى الوجود فيقتضي ان لا تكون الاعراض الموجودة في الخارج موجودة في الذهن ايضا فان الثوب
الاسود لا يكون اسود بما في ذهننا من معنى السواد على انا لا نسلم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهننا
فان الموجود في الذهن هو حقيقة الوجود ففيه نظر لانه ان اراد بكون الوجود انتزاعيا انه حكاية عن نفس المهية فهو
منتزع عن المحكي عنه كسائر الحكايات المنتزعة عما هي حكايات عنه فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود امرا قائما
بالمهية في نفس الامر انضماما او انتزاعا كالاضافات وغيرها من الصفات الانتزاعية فانها زائدة على موصوفاتها
قائمة بها في نفس الامر قياما انتزاعيا وليس الوجود كذلك وان اراد بكونه انتزاعيا انه من الصفات الانتزاعية القائمة
بالمهيات في نفس الامر فهو باطل وانكار وجوده في الذهن بمعنى انكار كونه منتزعا عن نفس المهية مكابرة واما انكار كون
الوجود امرا زائدا على نفس المهية عارضا لها قائما بها وكونه حاصلا في الذهن على نحو حصول الاشياء التي لها تحقق
واقعي مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية فليس مكابرة ولما ثبت ان الوجود ليس قائما بالمهية اصلا
في نفس الامر لا قياما انضماميا ولا قياما انتزاعيا ولم يكن له قيام بالذهن الا في مرتبة الحكاية الذهنية لم يصح ان
يقال ان زيدا مثلا موجود لقيام الوجود به اذ لا قيام للوجود بالمهية اصلا لا انضماما ولا انتزاعا ولا معنى لكون
زيد موجودا بالوجود القائم بالذهن غير قائم بزيد واما الاعراض الموجودة في الخارج بانفسها او بمنشأيها فلها قيام بموصوفاتها
في نفس الامر اما انضماما او انتزاعا مع قطع النظر عن وجودها في مرتبة الحكاية الذهنية والثوب الاسود وان لم يكن اسود
بما في ذهننا من معنى السواد لكنه اسود لقيام السواد به في الواقع فلا يلزم من نفي كون زيد موجودا بما في ذهننا من
الوجود نفي كونه موجودا لقيام الوجود به كما قال في العلاوة لا يصح لو كان الوجود معنى قائما بالموجود في الواقع انضماما او
انتزاعا وكان المعنى الحاصل منه في الذهن صورة ظلية له حاكية عنه كما عرفت فقال قوله وهذا يوافق الحكم بصحة

آه لفظ المصداق يحتمل عدة معان الاول مطابق الحكم المحكي عنه كما يقال نفس المهية مصداق لحمل الذاتيات والثاني
علة صدق الحمل والحكاية في الواقع اعني علة المحكي عنه والثالث علة صدق الحكاية في لحاظ الحاكي فمصداق حمل الوجود
على المهية بالمعنى الاول هي نفس المهية المتقررة بلا زيادة امر عليها والتقرر ليس امرا زائدا عليها عارضا لها بل التقرر
عبارة عن مرتبة ذات الموضوع كما صرح به المحققون ومصداقه بالمعنى الثاني هو جاعل المهية واما المصداق بمعنى
علة الصدق في لحاظ الاعتبار فقد يكون ارتباطها بالعلة لها وقد يكون [illegible] المهية عليها وقد يكون
صدق حمل الوجود على مهية ما في لحاظ الحاكي ضروريا بغير ملاحظة [illegible] مصداق بهذا المعنى هو المهية حال الذاتيات بالنسبة
الى ما هي ذاتيات له بلا تفاوت اصلا وما زعم الشارح اتباعا لما [illegible] صاحب الافق المبين ان مصداق الحمل في الذاتيات
ذات الموضوع من حيث هي مع قطع النظر عن اية حيثية كانت غيرها وفي حمل الوجود ذات الموضوع لكن لا من حيث
هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فغير محصل كما عرفت في الدرس السابق قوله فما هي متقررة بافاضة الغير الخ
بيانه على ما قال صاحب الافق المبين ان مصداق حمل الوجود المطلق على الواجب الاول ومطابق الحكم به هو نفس ذاته
بنفس ذاته من غير ملاحظة حيثية غير ذاته اصلا كما ان مصداق الحمل ومطابق الحكم في الذاتيات نفس الذات من حيث هي معزولة
عن الجاعل الا حيثية تقوم بالذات او [illegible] منها [illegible] والموجودية المصدرية ثم قال وتحقيقه ان الوجود المطلق انما كان
مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات متقررة الا بجعل الجاعل وكانت الذات المتقررة هي مطابق الحكم بالوجود
فكانت الحيثية التي هي مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى كون الذات صادرة عن الجاعل [illegible] في ذاته بنفس
ذاته ومخرج للمهيات انفسها من الليس المطلق الى الايس والتقرر فان نفس ذاته هو المحكي عنه بالوجود ومصداق الحمل
ومطابق الحكم من غير قيام وجود به واقتضاء منه لصدق الموجود عليه [illegible] لتعلم ان الوجود ليس له في نفس الامر وجود
وقيام بالمهية اصلا فمصداقه نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضمام حيثية اليها والموجودية حكاية عن نفس الذات
فوجوبه عبارة عن وجوب الذات وامكانه عن امكانها ولما كان مصداق الوجود نفس الذات الواجبة ونفس الذات الممكنة
بلا زيادة امر عليها لم يصح سلب الوجود عن مرتبة نفس الذات واجبة كانت او ممكنة يعني انه لا يصح ان يكون للذات
مرتبة لا يكون فيها مصداقا للموجودية لانه لو كان لها مرتبة لا يكون فيها مصداقا للموجودية ثم بعد تلك المرتبة تكون
مصداقا لها فاما ان تكون الذات في المرتبة المتاخرة كما كانت في المرتبة المتقدمة فعدم كونها مصداقا للموجودية في
المرتبة المتقدمة وصيرورتها مصداقا لها في المرتبة المتاخرة ترجح بلا مرجح واما ان يزيد على الذات في المرتبة المتاخرة
شيء لم يكن في المرتبة المتقدمة فلم تكن الذات نفسها مصداقا للموجودية فيكون مصداق الوجود زائدا عليها وهو باطل قطعا

وانما يصح سلب الوجود عن الماهية الممكنة بمعنى الليسية ذاتها وسلب ... نفسها كما يصح سلب نفسها عن نفسها لا بمعنى ان يكون لها مرتبة
يصح سلب الوجود عنها في تلك المرتبة ثم انها هي مصداقا للوجود بعد تلك المرتبة والحاصل انه لا يلزم من ان يكون للممكن ذات
متقررة بالجعل الجاعل وكون الذات المتقررة هي مطابق الحكم بالوجود ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقا للوجود
وان يكون الوجود ... في مرتبة ذاته والا لزم سلب نفس الذات عنها في مرتبة الذات اذ مطابق الحكم يكون الذات
نفسها اي الذات الممكنة المتقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل كما قال في الوجود بعينه وبهذا ظهر ان ما قال
في القبسات من ان الممكن بالذات فذلكة امكانه الذاتي صدق سلب التقرر والوجود بحسب نفس ذاته المرسلة من حيث
هي هي حين ما هو متقرر الذات حاصل الوجود في متن الاعيان وحاق الواقع من تلقاء الجاعل والامكان الذاتي
حقيقته هلاك الذات المتقررة الموجودة بالفعل وبطلانها وليسيتها في مرتبة نفسها المرسلة من حيث هي هي ولذا
كان هو بالقوة اشبه منه بالعدم والفاعل المفيض يفيض تقرر الذات المجعولة ووجودها ويخرجها من الليس الى الايس
في متن الواقع وحاق نفس الامر لا في مرتبة نفسها من حيث هي هي وان كانت هي الجهة من مراتب نفس الامر لان
متعلقات الاوهام فان ذلك من الممتنعات بالذات ويستحيل ان يتقوم بتاثير الفاعل انتهى ليس بشيء فان ما ذكره ان الامكان
الذاتي جواز ليسية نفس الذات الممكنة لا صدق سلب التقرر والوجود عنها في مرتبة نفسها المرسلة من حيث هي هي حين
ما هي متقررة من الجاعل فان معنى سلب التقرر عنها في مرتبة نفسها المرسلة من حيث هي هي سلب نفسها عن نفسها في
مرتبة نفسها المرسلة من حيث هي هي وهذا غير معقول والفاعل انما يفيض نفسها من حيث هي هي لانه يفعل تقرر الذات
المعلولة ووجودها لا في مرتبة نفسها من حيث هي هي بل بعد تلك المرتبة فان معنى انه يفعل تقرر الذات المعلولة ووجودها
بعد مرتبة نفسها من حيث هي هي ليس الا ان الفاعل يفيض ... زائدا عليها ... والتقرر بعد مرتبة نفسها من حيث
هي هي وهذا باطل قطعا فان التقرر عبارة عن نفس الذات من حيث هي هي لا امر زائد عليها بعد مرتبة نفسها وقد
اعترف بهذا المفسد في الافق المبين حيث قال وحقيقة الامكان ان لا ذات الا من الجاعل لا ان هناك ذاتا يجعل
الفاعل تقررها بعد مرتبة نفسها من حيث هي هي وبالجملة لا يعقل تأخر التقرر عن مرتبة الذات لان التقرر ... مرتبة الذات
ثم من العجائب ما قال في بعض حواشي الافق المبين بعد ما ذكر ان فعلية التقرر ... الجاعل ... انتزاع الموجودية
ومناط صدق حمل الموجود واما في القيوم الواجب بالذات فمناط انتزاع الموجودية بالفعل ... حمل الموجود
الحقيقة المقدسة بنفس الذات كسبيل نسبة الموجودية المصدرية الى التقرر الحقيقية المقدسة ... الانتسابية الى نفس ذات
الانسان مثلا وكون المعنى المصدري الانتزاعي متاخرا عن ... نفس الذات ... ادم ... المجهول وهو الموجود

متحفظا فی تلک المرتبة کما ان المعنی المصدری الانتزاعی الذی ہو الانسانیة والحیوانیة متاخر عن نفس الذات ومفہوم
المحمول الذی ہو الانسان والحیوان محفوظ فی مرتبة الماہیة من حیث ہی ہی لان العقل یحکم بان الانسانیة المنتزعة اخیرا
لیس مطابقہا وانتزع ہی منہ الانفس ذات الانسان وبالجملة مہما کان مطابق المعنی المصدری المنتزع اخیرا نفس
جوہر الذات الموضوع بذاتہ کان مفہوم المحمول الماخوذ من ذلک المعنی متحفظا فی مرتبة ذاتہ بذاتہ وان لم یکن ذلک المعنی فی
تلک المرتبة بل یکون منتزعا اخیرا لم یکن منتزعا عن نفس الذات بذاتہ فحسب انتہی وانت تعلم ان ہذا الکلام یدل علی الفرق
بین الموجودیة والموجود بکون الموجودیة متاخرة عن الذات وکون الموجود متحفظا فی مرتبة الذات وعلی الفرق بین الذات
الممکنة والواجبة بان معیار صحة انتزاع الموجودیة بالفعل ومناط صدق حمل الموجود نفس الحقیقة المقدسة الواجبة بنفس
الذات ونسبة الموجودیة المصدریة الی نفس الحقیقة المقدسة نسبة الانسانیة الی ذات الانسان بخلاف الذات الممکنة
مشتقة
وفی کلا الفرقین نظر اما فی الاول فلان الموجود اما ان یعنی بہ المفہوم المشتق واما ان یعنی بہ مصداقہ المحکی عنہ بحمل المفہوم ا
وکذا الوجود والموجودیة اما ان یعنی بہما المعنی المصدری لہما واما ان یعنی بہما مصداقہما ومناط انتزاعہما فان کان المراد بہما
مصداقہما المحکی عنہ بہما فمصداقہما نفس الذات بلا زیادة امر وانضمام حیثیة فالوجود والموجود بہذا المعنی لیسا بمتاخرین
عن نفس الذات فلا فرق بینہما علی ہذا التقدیر اصلا وان کان المراد بالوجود المعنی المصدری وبالموجود المفہوم المشتق
فلا ریب انہما مفہومان انتزاعیان عن نفس الذات والمفہومات الانتزاعیة لہا نحوان من التقرر والوجود الاول تقررہا
بتقرر منا شیٔ انتزاعہا والثانی تقررہا الذہنی بعد الانتزاع فی مرتبة الحکایة وظاہر ان تقررہما بالنحو الاول عین تقرر الذات
وتقررہما بالنحو الثانی متاخر عن تقرر الذات فلا وجہ للفرق بین الوجود والموجود بکون الوجود متاخرا عن الذات وکون
الموجود متحفظا فی مرتبة الذات وکون نسبة الموجودیة المصدریة الی نفس الحقیقة المقدسة نسبة الانسانیة الی ذات الانسان
لا یجدی فی الفرق بین الوجود والموجود شیئا فانہ کما ان الانسانیة بوجودہا الانتزاعی متاخرة عن نفس ذات الانسان
وبتقررہا الذی ہو نفس تقرر ذات الانسان غیر متاخرة عنہا کذلک مفہوم الانسان بوجودہا الذہنی المنتزع متاخر عن نفس
ذات الانسان وبتقررہ الذی ہو نفس تقرر ذات الانسان غیر متاخر عنہا کما فی الوجود والموجود بعینہ واما فی الفرق الثانی
فلان ہا حاصلہ لا یزید علی ان حق الممکنات معیار صحة انتزاع الموجودیة ومناط صدق حمل الوجود وتقرر الذات الممکنة من حیث
جعل الجاعل ایاہا وفی الواجب ہو نفس الحقیقة المقدسة بنفس الذات وقد عرفت انہ فی الواجب والممکن جمیعا نفس الذات
غایة الامر ان الذات للممکن بالجعل الجاعل بخلاف الواجب ان حیثیة الاستناد الی الجاعل حیث یقال ان مصداق الوجود
فی الممکن نفس ذاتہ من حیث الاستناد الی الجاعل حیثیة تعلیلیة لا تقییدیة وہذا اعتراف بعدم الفرق بین مصداق الوجود

فى الواجب والممكن اذ الحيثية تعليلية تكون خارجة عن المصداق فهى لا تصلح للفرق بين مصداق حمل الوجود على الذات
وبين مصداق حملها على نفسها وحمل الذاتيات عليها وبهذا ظهران ما قال فى القبسات قد دريت ان الوجود هو نفس
الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات المتقررة ومطابقه نفس جوهر الذات فاذا كانت الذات متقررة بنفسها كان
يصح لا محالة انتزاع الموجودية المصدرية منها وحمل مفهوم الموجود عليها بحسب نفسها لا بحيثية تقييدية ولا بحيثية تعليلية و
كانت نسبة الموجود والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان فهذا مدار العينية ولما كانت
اذا كانت متقررة لا بنفسها بل من تلقاء جاعل يبدعها لم يكن لتصحيح انتزاع الموجودية وحمل الموجود عليها الا بحيثية تعليلية و
ان كان لا يفتقر ذلك الى حيثية تقييدية وهذا هو قسطاس الزيادة وميزانها فقد استتب ان الوجود بالمعنى المذكور
عين حقيقة القيوم الواجب بالذات وزائد على الذات الممكنة انتهى ليس بشئ لان مدار العينية لو كان على انتفاء الحيثية التعليلية
ومدار الزيادة على تحققها لم يكن مهية من المهيات عين نفسها ضرورة ان مصداق حملها على نفسها ومنشاء انتزاع مفهومها المصدري
عنها انما هو نفس ذات المتقررة من تلقاء الجاعل الذى يبدعها الا انها ليست متقررة بنفسها بل بجعل الجاعل اياها فلم يكن لتصحيح انتزاع مفهومها
المصدري وحملها على نفسها الا بحيثية تعليلية وان كان لا يفتقر ذلك الى حيثية تقييدية والقول بانتفاء الحيثية التعليلية فى صدق حمل المهية
الممكنة على نفسها او ذاتياتها عليها باطل قطعا كما سينكشف ان شاء الله تعالى وما قال انه اذا كانت الذات متقررة بنفسها كان نسبة الوجود
والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان لا يغني شيئا لان الذات اذا كانت متقررة لا بنفسها بل من تلقاء جاعل
يبدعها كمهية الانسان فلا يخلو اما ان يكون نسبة الوجود والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان فلا فرق بين الذات
المتقررة بنفسها وبين الذات المتقررة لا بنفسها فى هذه النسبة ولا يكون كذلك بل يكون نسبة الوجود والموجودية الى المهية نسبة العوارض الى المهية
المعروض فيكون مصداق الوجود من زائدا على مهية قائما بها انضماما او انتزاعا وهو باطل مع بطلانه هو خلاف ما صرح عليه فى كثير كلماته ثم قال فى
القبسات قد تعرفت ان الوجود لا يجوز ان يكون من لوازم المهية على الاصطلاح الصناعي فاذن يجب ان يكون وجود الموجود بالحقيقة حاق
الواقع عين ذاته ونفس حقيقته كما الانسانية عين ذات الانسان لا من لوازم مهيته كالزوجية للاربعة فاذن قد استبان
ان الوجود الاصيل الحق فى حاق الاعيان ومتن الواقع هو عين مرتبة ذات القيوم الواجب تعالى سلطانه وفيه ان الوجود فى الممكن
ايضا ليس من لوازم المهية على الاصطلاح الصناعي وليس ايضا من العوارض الزائدة التي يفيدها الفاعل الى المهية فقد
ظهر ان الوجود عين الحقيقة فى الواجب والممكن جميعا انما الفرق بين الواجب والممكن بان مهية الممكن مجعولة وحقيقة الواجب
غير مجعولة فافهم فتدبر قوله فالوجود فى الواجب تعالى آه هذا ماخوذ عما قال المحقق الدواني فى الحاشية القديمة حقيقة الواجب
هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى عن جميع القيود والاعتبارات الذهنية فهو افراد الموجود بذاته المتشخص بذاته عالم بذاته

قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره
موجوداً انه معروض لحصة الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل ينتزع منه الوجود فهو بسبب
الفاعل من تلك الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كك ثم قال هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية
وهو ليس عينا لشيء حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول
الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة
من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وصاحب الافق المبين قد اقتفى اثره حيث قال معنى عينية الوجود للحقيقة القيومية
بالذات ان مصداق حمله عليه هو ذاته بذاته وزيادته على الحقائق المتجوهرة بالجاعل وهو ما سوى القيوم الواجب بالذات
معناها ان مصداق حمله على اي شيء كان غير ذلك الوجود الحق نفس ذاته من حيث هي مجعول الغير فما ينتزع عنه الموجودية
في الممكن هو نفس ذاته من حيث هي من الجاعل وفي الواجب نفس ذاته من حيث هو بنفسه لا من جاعل غير وكانك لما
كنت تحققت من قبل ان الوجود المطلق انما كان يصح ان يسلب عن الممكن في مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات متقررة الا
بجعل الجاعل وليس مطابق الحكم بالموجودية الا نفس الذات المتقررة فالحيثية التي هي مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى
كون الذات صادرة عن الجاعل فاما من هو متقرر في ذاته بنفس ذاته وفائق فعلية السلب المطلق المستوعب سواها من
المهيات انفسها من الليس المطلق المستغرق المستتبع لذوات الحقائق الامكانية وهو بايتها على الاطلاق الى الفعلية والايس
اللاحق فانه لا محالة هو المحكي عنه بالوجود بنفس ذاته ومطابق الحكم ومصداق الحمل بصرف فعلية ذاته لا بانضمام وجود به واقتضاء
منه لصدق الموجود وعليه لا يخفى ان كلام المحقق الدواني وكذا الكلام صاحب الافق المبين صريح في ان مصداق الوجود
في الواجب سبحانه نفس ذاته بذاته بلا حيثية زائدة عليها اصلا ومصداقه في الممكن امر زائد على ماهيته هي حيثية الاستناد
الى الجاعل وقد عرفت انه سخيف جداً اذ مصداق الوجود في الواجب وكذا في الممكن نفس الحقيقة بلا زيادة امر وانضمام
حيثية ولا يلزم من عدم كون ذات الممكن متقررة الا بجعل الجاعل ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقا للوجود كما ثبت
غير مرة واما حيثية الاستناد الى الجاعل فقد عرفت انها حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الوجود فهي لا تقتضي للفرق بين
حمل الوجود على الممكن وبين حمله على الواجب كما لا يخفى والقول بكون مناط العينية انتفاء الحيثية التعليلية ومدار الزيادة
على تحققها لا يجدي الى طائل كما بينا فالفرق بين الواجب والممكن انما هو بالمجعولية وعدمها لا غير كما مر منا مفصلا واما صحة
سلب الوجود عن المهية الممكنة فانما هو بمعنى ليسية ذاتها وسلب حقيقتها وبهذا المعنى يصح سلب نفسها عن نفسها الا انه لا ينبغي
ان يكون لها مرتبة يصح سلب الوجود عنها في تلك المرتبة ثم تكون هي مصداق الوجود وبعد تلك المرتبة فان هذا ابطل

قطعًا ولا يلزم من ان لا يكون للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل ان يكون الوجود مسلوبا عنه في مرتبة ذاته والالزم
سلب الذات عنها في مرتبة الذات كما لا يخفى انما يلزم من عدم كون الممكن ذاتا متقررة الا بجعل الجاعل صحة سلب الوجود عنها
بمعنى ليسية نفس الذات والعجب من هذين النحريرين انهما مع القول بالجعل البسيط يزعمان ان مصداق الوجود في
الممكن امر زائد على ذاته مع انه على تقدير كون مصداق الوجود امرا زائدا على الماهية الممكنة منضافة اليها لا مساغ للقول
بالجعل البسيط كما انه على تقدير عدم زيادته لا مساغ للقول بالجعل المؤلف كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى بالبسط وجه ثم ان
كلام المحقق الدواني في هذا الباب في غاية الاضطراب فما قال في الحاشية القديمة قد عرفت حاله وقال في الحاشية
الجديدة بعد نقل كلام الشيخ وغيره وقد تلخص مما ذكرنا ومما تركنا من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم
هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم
بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون
غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بمعنى ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو
بسبب الفاعل بتلك الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وهذا بعينه ما قال في الحاشية القديمة وهو صريح في ان
الموجودية انما يكون بعروض حصة من الوجود المطلق مع انه لا بد من كون حصة الوجود قائما بالماهية ولا يمكن ان يكون قيامه
بها قياما انضماميا لانه امر انتزاعي فيكون قيامه بها قياما انتزاعيا فيلزم كون الوجود عارضا لنفسه بالضرب المستحيل ومع
ذلك لا يمكن ان يكون هو مبدء الآثار الا بمعنى كون منشائه مبدء الآثار ويجري الكلام فيه فينتهي لا محالة اما الى امر انضمامي
او الى نفس الماهية كما لا يخفى وقال في موضع آخر منها ان الواجب تعالى وجود خاص قائم بذاته فهو موجود بذاته لان
الوجود مثلا لو قام بغيره كان وجودا له وكان الغير موجودا به فاذا قام بنفسه كان وجودا لذاته وكان موجودا بذاته كما انه تعالى
عالم وعلم لان العلم هو الصورة المجردة فان كانت قائمة بغيرها كانت علما لذلك الغير ويصير به الغير عالما فاذا قام
بذاته كان ذاته عالما بذاته وقس عليه سائر الصفات المذكورة كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا العلم مجردا عن
المادة لكانت علما لنفسه وقال بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة لو كانت الصورة المحسوسة قائمة بنفسها كانت حاسة
ومحسوسة فللوجود بالنسبة اليه تعالى اسوة حسنة لسائر صفاته بل لسائر الصفات في ذلك اسوة حسنة بالوجود واما كون مفهوم
الوجود من الامور الاعتبارية فلا ينافي ان يكون له فرد موجود كما ان مفهوم الشيء والممكن ونظائرهما من المعقولات
الثانية من الامور الاعتبارية تصدق على الامور الموجودة في الخارج مع انها غير موجودة في الخارج ولما اورد عليه ان
الوجود من المعقولات الثانية فلم يكن فرده موجودا في الخارج اصلا فكيف يكون واجبا اجاب عنه بان وجود فرد من

مفهوم لا ينافي كونه من المعقولات الثانية بل الوجود له فرد قائم بذاته هو الواجب الوجود وسائر افراده وحصصه عارض
للمهيات وفي كلام الشيخ وغيره ما يدل على ان الواجب فرد من الوجود وفيه كلام من وجوه الاول ان المعقولات الثانية
عبارة عن العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج فكيف يكون له فرد موجود في الخارج والثاني انه لا معنى
لكونه سبحانه فردا للامر الاعتباري الا ان يقال المراد بفرد الوجود المصدري منشأ انتزاعه لا مصداقه فافهم الثالث ان
الوجود ليس له افراد عارضة للمهيات اصلا بل الوجود حكاية عن نفس تقرر الذات ولا تفاوت في ذلك بين الواجب
والممكن اصلا كما عرفت الرابع انه ان اراد ان في كلام الشيخ ما يدل على ان الواجب فرد من افراد الوجود المصدري
فممنوع وان اراد ان في كلامه ما يدل على انه فرد من افراد الوجود الذي هو منشأ انتزاع الوجود بالمعنى المصدري فمسلم لكن لا يلزم
من ذلك ان يكون للوجود الذي فيه الكلام فرد موجود في الخارج وقال في بعض افاداته انا اذا فرضنا الوجود قائما بذاته
كان وجودا وموجودا بذاته لا بوجود زائد ليظهر ذلك بان يفرض الضوء قائما بنفسه فيكون ثابتا لنفسه لا لغيره فيكون نفسه ضوءا
ومضيئا بذاته لا بضوء زائد ثم اذا فرضنا عروض افراد من مفهوم الضوء للاجسام كانت مضيئة بضوء قائم بها وان لم يكن
كذلك بل كان لذلك الضوء القائم بنفسه تعلق ما وارتباط به بسببه يظهر آثار الضوء القائم بنفسه منها من دون ان يكون
لها شيء من الضوء بطريق القيام كانت مضيئة بالعرض بنفس ذلك الضوء القائم بذاته فيكون ذلك الضوء مضيئا لنفسه
وهو بعينه ضوء لغيره لا على وجه الاختصاص الناعت حقيقة بل على وجه التعلق المصحح للناعتية بالعرض والمجاز كما في قولك
زيد متمول وماء مشمس وهذا الاخير هو ذوق الحكماء المتألهين واورد عليه اولا بان اطلاق الموجود على الممكنات اطلاقا
حقيقيا واطلاق المشتق على شيء لا يمكن بدون قيام مبدأ الاشتقاق بذلك الشيء فلا بد من قيام الوجود بالممكنات حتى يصح اطلاق
عليها الموجود وقياس صدق الموجود على الممكنات على صدق المشمس على الماء قياس مع الفارق لان اشتقاق المشمس
من الشمس جعلي بخلاف اشتقاق الموجود من الوجود وثانيا بانه اذا لم يكن للوجود قيام بالموجودات لم يصح ما قال ذلك
المحقق من ان سائر افراده وحصصه قائمة بالغير فبين كلاميه منافاة وثالثا بانه اذا كان ذات الواجب سبحانه نفس الوجود
فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة هي الذات كما هو المتبادر من كون الذات نفس الوجود او يكون الوجود مساوقا لها صادقا
عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود اعني المفهوم البديهي التصور
المنتزع عن المهيات الموجودة او معنى آخر اعني الوجود الخاص والاول باطل قطعا والثاني يقتضيه ان يكون حقيقته غير
ما يفهم من لفظ الوجود وكسائر المهيات غاية الامر انكم سميتم تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي الانسان بالوجود ومن البين انه
لا تأثير لتلك التسمية في الاحكام فيكون الواجب غير الوجود الذي فيه الكلام ويلزم ايضا ان يكون الواجب ذا ماهية [illegible]

تحقيق القول فيه ان شاء الله تعالى وقال بعضهم في الواجب ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين
ذاته تعالى والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصة الوجود المصدري وفي الممكن ايضا ثلث وجودات
الوجود المصدري وحصة الوجود والخاص لكنها زائدة عليه وفي الواجب الاول والثاني زائدان عليه تعالى دون
الثالث لانتفائه هناك اذ نفس الذات تنوب منابه في كونه مصداق الحمل فما هو مصداق الحمل ومنشأ الانتزاع في الممكن مغاير لما هو
في الواجب لكونه بنفسه الا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب بنفس ذاته قائم مقام الوجود فهو وجود خاص قائم
بذاته من غير احتياج الى شيء واورد عليه بانه يلزم على هذا ان يكون الواجب موجودا بوجودين الوجود الذي هو عينه
وحصة الوجود المصدري اذ لا معنى لان يقال مثلا حصة من السواد قائمة بزيد لكنه ليس باسود وبهذا القيام فلا محيد
على تقدير القول بعروض الحصة من الوجود من القول بكون موجوديته بهذا المعنى القائم فيلزم ما لزم واجيب عنه
بان المشتق بمعنى اجمالي يعبر عنه بهست وسياه وحاصل هذا المعنى يرجع الى ما يترتب عليه الآثار المطلوبة الاتحادية فمعنى
الاسود ما يترتب عليه آثار السواد ومعنى القائم ما يترتب عليه آثار القيام وبهذا فمعنى الموجود ما يترتب عليه آثار
الوجود وآثار الوجود عبارة عن مبدأ الآثار لكن قد يترتب الآثار على الشيء بقيام المبدأ كالاسود فآثار السواد
انما يترتب على الجسم بقيام السواد به وقد يترتب على نفس الشيء بلا قيام المبدأ كالموجود بالنسبة الى الواجب تعالى
اذ يترتب آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بلا قيام معنى به بقي ههنا كلام وهو ان الوجود المصدري زائد على ذاته
تعالى قطعا فلا بد من علة فان كانت نفس الذات لزم تقدم الذات عليه بالوجود وان كانت غيرها لزم الامكان
والاحتياج الى الغير وما قال بعض الاعلام قده على تقدير الحاجة الى العلة العلة انما هي نفس الذات وهي متقدمة
عليه بالوجود الذي هو الموجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم الذي لا دخل له في الموجودية فلا يخفى ما فيه اذ لو كانت
علة نفس الذات كانت مصححة لانتزاع هذا المفهوم قبل كونها مصححة لانتزاع هذا المفهوم وهذا ظاهر جدا والجواب
ان الحاجة الى العلة انما يكون في امر الزائد الذي لا يكون مصداقه نفس تقرر الذات واما اذا كان المصداق
نفس التقرر فلا يحتاج الى العلة وتفصيله على ما افيد ان الامر الزائد على الذات يتصور على نحوين الاول ان
يكون له وجود غير وجود الذات وتقرر مغاير لتقررها والثاني ما يكون تقرره بنفس تقرر الذات فالاول يحتاج
الى علة البتة سواء كانت الذات واجبة او ممكنة والثاني لما كان تقرره بنفس تقرر الذات كان تابعا للذات
فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاج الى العلة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات
عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر عنه والوجود المصدري الذي هو زائد على الذات من قبيل الثاني فلا يجب

ان يكون له في كونه زائدا على الذات الواجبة من علة وفي كونه زائدا على الممكنات من علة غير علة ذواتها والسر فيه
ان تقرر الانتزاعيات في الواقع هو تقرر منشأ انتزاعها ومنشأ الوجود نفس الذات فتقررها هو تقرر الذات فالذات اذا
كانت واجبة كان تقرر الوجود الذي هو تقرر الذات ايضا واجبا واذا كانت ممكنة كان تقرر الوجود مجعولا بعين تقرر الذات
وبهذا اطال مفهوم الموجود سوار بسوار على خلاف ما يزعمه صاحب الافق المبين وقد عرفت ما فيه فتذكر
قوله بخلاف الممكن آه يعني ان الممكن ليس بذاته مصداقا للوجود بل مصداق حمل الوجود في الممكن ذاته من
حيث انها صادرة عن الجاعل بخلاف الواجب اذ مصداق الوجود هناك نفس ذاته تعالى بلا اعتبار حيثية زائدة
عليها اصلا وقد عرفت ما فيه مفصلا قوله ولا يصح ان يكون وجوبه آه يعني انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب
تعالى علة لوجوبه ووجوده بان يكون الوجود مقتضى ذاته كما هو المشهور فيما بين المتكلمين من ان الوجود الواجب
مقتضى ذاته بخلاف وجود الممكن فانه ليس مقتضى ذاته لانه على هذا يكون وجود الواجب زائدا عليه عارضا له وهو باطل
كما سينكشف ان شاء الله تعالى والمتكلمون قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوه منها ان الوجود معلوم وحقيقة الواجب
غير معلومة وغير المعلوم غير ما هو المعلوم ومنها ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو
اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب ايضا والثاني
اللاعروض في الممكن والثالث يقتضي ان يكون العروض واللاعروض لعلة فيلزم افتقار الواجب الى [illegible]
فيلزم كونه ممكنا ومنها ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فيكون وجوده مغايرا لحقيقته ومنها ان الواجب مبدأ الممكنات فان كان مبدأ ما هو الوجود وحده لزم ان يكون
كل وجود مبدأ لجميع الممكنات لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد
فيلزم تركب المبدأ فيلزم كونه ممكنا وبالضرورة كون احد جزئيه عدميا وان قيل انه مبدأ بشرط التجرد ففيه انه يلزم
جواز كون كل وجود مبدأ للكل وجوابه غاية الامر ان الحكم قد يتخلف عند انتفاء شرط المبدئية مع ان كون الشيء مبدأ لنفسه
ولعلله محال بالذات ولا مدخل فيه لانتفاء شرط المبدئية ومنها ان الوجود طبيعة نوعية اذ قد ثبت كونه مفهوما واحدا
مشتركا والطبيعة الواحدة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا ينبني كثير من قواعدهم كما
ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي وجود الابعاد الجسمانية في مادة وفي ابطال مذهب ديمقراطيس واذا كان
كذلك فلا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض واللاعروض والتجرد عن المادة والاينية وغيرها وقد ثبت انه عارض
في الممكن فيكون عارضا في الواجب ايضا واجيب عن الاول بان المعلوم انما هو الوجود بالمعنى المصدري فلا يلزم

الا ان الوجود المصدري غير ذات الواجب سبحانه وعن الثاني بان الوجود بالمعنى المصدري لا يقتضي العروض و
اللاعروض انما المقتضي للعروض او العدم العروض مصداقه ومنشأ انتزاعه ومصداقه ومنشأ انتزاعه في الواجب سبحانه
نفس ذاته وهو لا يقتضي العروض بل لا معنى له اصلا فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وعن الثالث بان
المشاركة بين الواجب والممكن انما هو في الوجود المصدري واما مصداقه ومنشأ انتزاعه فهو في الواجب نفس ذاته وهو
مخالف لسائر الوجودات وعن الرابع بان مبدء الممكنات انما هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب وهو مخالف
لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك انما يلزم لو كان المبدء مطلق الوجود وعن الخامس بان الوجود ليس
طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك اذ يجوز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة وبالجملة جل ما ذكروا
في اثبات زيادة الوجود على حقيقة الواجب انما يدل على وجود المصدري زائد عليه تعالى ولا نزاع في زيادته عليه سبحانه
انما الكلام في زيادة مصداقه ومنشأ انتزاعه ولا يفيد شيء من دلائلهم ان مصداق الوجود في الواجب سبحانه زائد على
ذاته المقدسة فافهم **قال** كما هو سنة اللوازم آه اعلم ان المشهور ان اللوازم معلولة للمهية الملزومة وان المهية
علة لها من حيث اقتضائها اياها فما هي المهية من تلك الحيثية بخلاف الوجود للواجب فان مصداقه نفس ذات
الواجب سبحانه بلا حيثية زائدة اصلا وما قيل ان الشيخ وغيره من الرؤساء ذهبوا الى ان لوازم المهية مستندة اليها
من حيث هي هي من غير مدخلية الوجود في الاقتضاء فيجوز ح ان يكون الوجود من لوازم مهية الواجب تعالى ومن العوارض
المعلولة له تعالى بان يقتضي ذاته من حيث هي هي للوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود ففيه ان عدم مدخلية الوجود في
الاقتضاء لا يوجب انفكاكها عنه في مرتبة الاقتضاء بل يجب ان يكون المقتضي في تلك المرتبة متقررا موجودا
ضرورة ان الاقتضاء والتاثير لا يمكن الا بعد التقرر والوجود ولا ريب ان مرتبة اقتضاء الشيء لصفة متقدمة بالذات
على حصول تلك الصفة للمقتضي فلا يمكن تاثيره واقتضائه للوجود الذي هو نفس ذاته هذا على مذهب من لا يقول
بمدخلية مطلق الوجود في الاقتضاء واما على راي من يقول بمدخلية مطلق الوجود في الاقتضاء كما هو مذهب المتاخرين
فالامر ظاهر وبالجملة لا بد على كلا المذهبين من تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون المهية علة لوجودها
فتحقق ان اقتضاء الذات الوجود الذي هو مطابق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه غير صحيح اصلا لا سيما اذا كان
مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس الذات بلا زيادة امر وانضمام حيثية والا لزم تقدم الذات على نفسها فالواجب يكون
وجوده ضروريا لا بالاقتضاء والوجود الخاص نفس حقيقته وثبوت المطلق ضروري لا بالاقتضاء لما عرفت ان الامر
الزائد اذا كان مصداقه نفس الذات لا يحتاج الى المقتضي واقتضاء ما هو المشهور من ان الواجب ذاته تقتضي وجوده

فالمراد منه ان ذاته بحيث لا يمكن ان لا يكون مصداقا للوجود لا ان هناك اقتضاء او تاثيرا وما قال العلامة القوشجي
انه لو كان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري تعالى مقتضيا للوجود المطلق يلزم ان يكون ذات الباري
تعالى موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف
بالوجود الخاص ولا محذور فيه لان ذات الباري تعالى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا
كذلك الوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه ثم ان قيل الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو
الوجود المطلق فذاته التي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين انما اللازم كون الوجود
الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه يقال حينئذ يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير للماهية غاية الامر ان
لكون تلك الماهية وجودا خاصا وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثباتهم كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو
ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية فليس بشيء لان الوجود المطلق مفهوم منتزع من نفس
ذات الباري تعالى وهو موجود بنفس ذاته لا بالوجود المنتزع عن ذاته فكما ان زيدا انسان بنفس ذاته لا بعروض
الانسانية ثم العقل ينتزع عنه الانسانية ولا يكون زيد انسانا بالانسانية لان الانسانية هي نفس ماهيته والانسانية منتزعة
عن نفس ذاته كذلك ههنا ذات الباري تعالى موجود بنفسها والمفهوم المصدري ينتزعه العقل ويثبته لذاته تعالى و
هذا معنى ما قال المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد ان ذات الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى
ان حقيقته المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى شيء ووجود بل هو وجود بحسب باعتبار وموجود بحسب باعتبار
آخر بخلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله اليه الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك
الا هوية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب فهو باعتبار انه يترتب عليه الآثار
موجود باعتبار انه منشأ لتلك الآثار وجود وكما انه باعتبار انه يمنع عن فرض الشركة متعين وباعتبار ان ذاته منشأ لذلك
الانتزاع تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته واورد عليه معاصره بان محصل كلام شارح التجريد ان ذات الباري
تعالى لو كان وجودا خاصا يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق فان كان موجودا بذاته ايضا كما يكون موجودا بالوجود
المطلق لزم ان يكون موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بذاته كان ذا ماهية ووجود وح يفوت ما هو المقصود
من كون ذاته عين الوجود ولا يندفع ذلك من القول بان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته تعالى متشخصة
بذاتها لا يمكن تحليلها الى ماهية ووجود وانت تعلم ان ذاته تعالى اذا كان وجودا قائما بنفسه يكون كونه موجودا
بالوجود المطلق هو بعينه كونه موجودا قائما بنفسه لان منشأ انتزاع الوجود المطلق ومصداقه نفس ذاته بلا زيادة امر

والصافت حيثية اصلا ولا يلزم كونه تعالى موجودًا بوجودين اصلا كما لا يخفى على المتامل قوله والا فيقع طباع وجد
فوجدا آه يعني لو كان الواجب علة لوجوده لكان وجوده محتاجا اليه فيكون مهية سابقة عليه بالوجود فيكون له وجودان
وهو مع صراحة بطلانه باطل بانهما اما متحدان فيلزم تقدم الشئ على نفسه او متغايران فيلزم موجودية الواجب بوجودين
بل بوجودات غير متناهية اذ يجري الكلام في الوجود السابق بل هو عين المهية فثبت المطلوب او غيرها فيجري
الكلام فيه فيتسلسل الوجودات وهو باطل ومع ذلك يثبت المطلوب لان جميع الوجودات المتسلسلة معلولة على هذا التقدير
للمهية فتكون مهية متقدمة عليها بالوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن الجميع جميعا فثبت عينية الوجود للحقيقة الواجبة
واعترض عليه الامام الرازي بالنقض بوجود الممكن فان المهية الممكنة قابلة للوجود مع انها غير متقدمة عليه بالوجود
كذلك يجوز ان يكون الواجب مع كونه فاعلا غير متقدم عليه بالوجود فلو تم دليلكم لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها
والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح
الاشارات بان كلام الناقض مبني على الصورة ان للمهية ثبوتا دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان
كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في لحاظ العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان
الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل
بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند
وجودها في العقل فقط انتهى ورد عليه شارح التجريد بان الاتصاف اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فاذن فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة
لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق واجاب عنه المحقق الدواني في
الحاشية القديمة بان الفرق ما بينه بقوله والحاصل آه وهو ان المهية انما تتصف بقابلية الوجود الخارجي [illegible] الوجود [illegible] لا يمكن ان تتصف
بفاعلية بحسب ذلك الوجود ضرورة ان الشئ ما لم يوجد في الخارج لم يوجد شيئا فيه والمراد بالصفة الخارجية [illegible]
ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل بل بمعنى نفس الوجود الخارجي وما سبق [illegible]
بالقابلية بحسب الوجود العقلي ومحصول الفرق ان قابلية الوجود الخارجي لا تقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي وفاعلية
الوجود الخارجي تقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي اما الاول فلان اتصاف المهية بالقابلية المذكورة انما هو
باعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط [illegible]

ان ما ذكر من ان قابلية الوجود الخارجي تقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي غير سديد لانه يوهم ان الوجود العقلي للمهية
لا بد ان يكون متقدما على الوجود الخارجي اي على الموجودية في الخارج وهو ظاهر البطلان وقال بعضهم في توجيه
كلام شارح الاشارات ان مراده ان القابلية اذا كانت في الخارج بمعنى ان القابل والمقبول كانا متميزين فيه
كالجسم والبياض كان الامر كما ذكره الناقض من ان العلة القابلية ايضا يجب تقدمها على المعلول واذا لم يكن في
الخارج بل باعتبار العقل بان ينتزعها العقل عن القابل والمقبول ويميز بينهما ويجعل احدهما موصوفا والآخر صفة و
ان كان موافقا لما في نفس الامر ولم يكن اختراعيا محضا فلا اذ لا يقتضي ذلك سوى ان يكون تصور العقل للموصوف
متقدما على انتزاعه الصفة عنه واعتباره النسبة بينهما ولا يقتضي تقدمه في الخارج على ثبوت الصفة له في الخارج بل
ولا تقدمه في الذهن ايضا عليه والحاصل ان الاتصاف اذا كان بطريق الانضمام فلا بد من تقدم الموصوف
على الصفة في الظرف الذي فيه الانضمام واذا كان بطريق الانتزاع فلا بل لا يقتضي الا الاستلزام فتقدير اتصافها
بالوجود لما كان من قبيل القسم الثاني فلا يلزم تقدم الموصوف على الاتصاف حتى يلزم محذور وهذا بخلاف الفاعلية
اذ العقل يحكم بديهة بان فاعل الوجود الخارجي لا بد ان يكون متقدما على الوجود وانت تعلم انه على تقدير اتصاف
المهية بالوجود لا يمكن ان يكون اتصاف المهية به اتصافا انتزاعيا اذ ليس الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي
بل الكلام في مصداقه ومنشأ انتزاعه والوجود الذي هو مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه على تقدير زيادته
وعروضه للمهيات الممكنة لا يمكن ان يكون امرا انتزاعيا فلا بد على هذا التقدير من ان يكون الوجود وصفا انضماميا
فوجب كونه موجودا في الخارج فلا محيد عما الزمه الناقض وقال المحاكم في توجيه كلام المجيب ان حاصل الجواب انه
ان اريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة
ان المهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك لانها انما
تكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو محال و
اورد عليه بان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية الوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى في تقدم القابلية
تقدمها بالوجود العقلي فيكون فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي
كما ان مهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان قيل كل منافي مهية واجب الوجود
ولو كان مهيته علة فاعلية لوجوده الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي المهية الواجب متقدما على وجوده الخارجي فيلزم
ان يكون قبل الواجب وجود عاقل قلنا معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما

يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها لا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل واجب الوجود عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لواجب الوجود عاقل ولا فساد فيه والحق انه ان كان الوجود صفة منضمة ويقال انه في الواجب ايضا صفة منضمة فاستدلال الحكماء على بطلانه تام لكن يكون هذا الاستدلال منقوضا بوجود الممكن لانه صفة منضمة اليه ومهية الممكن محل وعلة قابلة له وكما يلزم ان يكون العلة الفاعلة متقدمة على معلولها كذلك يلزم ان تكون العلة القابلة متقدمة على مقبولها فيكون النقض على هذا التقدير واردا قطعا اذ انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه وان كان الوجود امرا انتزاعيا فالاستدلال المذكور غير معقول لانه ان قيل ان مهية الواجب لو كانت علة لوجودها كانت سابقة عليه بالوجود وصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود كان ذلك كلاما لغوا لا طائل تحته اذ ليس للوجود المصدري الانتزاعي وجود في الواقع متاخر عن وجود منشائه حتى تكون المهية التي هي منشائه سابقة عليه ويصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود بل ليس لكون الواجب علة لوجوده على هذا التقدير معنى سوى انه منشاء لانتزاعه وهذا مما لا يمكن انكاره فكيف يستدل على بطلانه ولو فرض بطلانه بما ذكر جرى البيان في كون الذات الممكنة قابلة للوجود اي منشاء لانتزاعه بلا فرق بينهما وبين كون الواجب فاعلا لوجوده بمعنى كونه منشاء للانتزاعه والفرق الذي يفهم من كلام المحقق الطوسي في جواب النقض انما هو بان اخذ الوجود حيث هو وصف للمحل بمعنى كونه امرا انتزاعيا فيمنع سبق الممكن عليه الا في الوجود العقلي واخذه حيث فرض الواجب علة له صفة خارجية حتى لا يكفي لعليته الواجب له تقدم الواجب عليه بالوجود العقلي لوا اخذ الوجود في المقامين بنحو واحد فلا فرق اصلا فتامل ولا تزل فيه لها ومجموع الوجودات آه كلام الشارح في هذا المقام متحول عن الافق المبين وعبارته هكذا ليس يتصور ان يكون الوجود لازما للمهية ما اصلا والا كان يقع طباع وجود ما بين المهية ووجودها اللازم لها بعينها فيتقدم وجود المهية على وجودها اللازم فاما ان يكون الوجود المتقدم هو الوجود المتاخر بعينه فكيف يتصور ان يكون شيء بعينه يتقدم على نفسه واما ان يكون هناك وجودان متقدم ومتاخر فكيف يتكثر الوجود مع عدم تكثر الموضوع على ان الكلام في المتقدم كالكلام في المتاخر فيتسلسل وليس الغرض بطلان التسلسل فانه مما لم يتبين بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلة كالوجود الاول فهذا انكشف انه يستحيل ان يكون شيء من الاشياء مقتضيا لوجوده وان يكون الوجود من لوازم ذات ما من الموجودات اصلا فاذن فاحكم ان القيوم الواجب بالذات يجب ان يكون وجوده عين ذاته وان لا يكون له مهية وراء انيته انتهى ولا يخفى ان في هذا الكلام استحالة موجودية الشيء لوجودات لا نهاية لها معلل بكون مجموع الوجودات كالوجود الاول وحاصله ان مجموع الوجودات الاثنا هية معلول

تعالى كالوجود الاول فيكون الواجب تعالى سابقا على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك الوجود السابق على
المجموع ايضا زائدا على ذاته تعالى فيكون خارجا عن ذلك المجموع فلا يكون ما فرض مجموعا مجموعا ولا يكون ايضا غير متناه
بل يكون متناهيا من جانب المبدء وعلى هذا ينبغي ان يكون بدل او الفاصلة اذ التعليلية ويكون قوله اذ مجموع الوجودات
تعليلا لقوله وهما محالان وانما اشتغل ببيان موجودية الوجودات الامتناهية مع كون استحالته بديهيا تنبيها للافهام
لكنه قال في الحاشية هذا دليل آخر على اثبات عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن ابطال الدور والتسلسل حاصله
انا اذا اخذنا جميع الوجودات الزائدة اللامتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء فذلك المجموع كالوجود الاول في كونه مسبوقا
بوجود المقتضي فالوجود السابق عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه ولا يكون من جملة احاده فيلزم دخول المتقدم
في المؤخر بعينه فتامل انتهت واعترض عليه الاستاذ العلامة ابي قدس سره بانه على هذا يكون قوله او مجموع الوجودات غير مربوط
بما سبق ولا يصح عطف قوله هذا على شيء مما سبق كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال انه عطف بحسب المعنى على قوله
تقدم الشيء على نفسه كما كان قوله او موجودية بوجودين معطوفا عليه فتقدير العبارة هكذا او يلزم كون مجموع الوجودات
آه ثم ههنا كلام وهو انه ان اريد المجموع من حيث المجموع فنختار ان الوجود السابق عليه اي الوجود الذي كان قبل
الاتصاف بهذا المجموع هو الوجود الاول في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح لهذا وهو غير المجموع وان اريد
كل واحد منها فنقول عروض كل واحد لا يلزم ان يكون بوجود واحد سابق على كل واحد بل يمكن ذلك بان يكون عروض
كل واحد واحد مسبوقا بواحد آخر وقد تحقق في السلسلة هذا الوجود آخذا الى غير النهاية فلا يثبت وجود آخر غير هذه الوجودات
يكون عينا اذ المفروض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها واجيب عنه بان القول بكون الوجود عارضا للماهية
قبل جميع الوجودات الغير المتناهية مبني على ان العلة الخارجة للمجموع هي التي تفيد وجود المعلول من دون ان
يدخل في قوام المعلول وحقيقته علة لكل جزء منه بخلاف العلل الداخلة كالمادة والصورة فانها لا يجب ان تكون
علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة المركب عبارة عن حاجة اجزائه فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له
علة اخرى سوى علة الاجزاء واذا لم يكن موجدا لكل جزء لم يكن موجدا للكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء فلا
يكون ذلك الوجود الموقوف عليه من اجزاء مجموع السلسلة فافهم **قوله** فوجوبه وتقرره ووجوده آه اعلم ان معنى كون
وجوده تعالى نفس حقيقته وعين ذاته ليس ان الوجود المصدري عين حقيقته ونفس ذاته بمعنى حمله عليه حملا اوليا
كما هو اصطلاح المنطق اذ لا معنى لكون مفهوم الوجود المصدري عين حقيقة من الحقائق لا سيما حقيقة الواجب سبحانه
بل المراد بعينيته للشيء حمله عليه حملا بالذات بمعنى ان مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس ذات ذلك الشيء بلا انضمام امر

وزيادة حيثية وفي الشيء كونه زائداً عليها ان مصداقه ومنشا انتزاعه ليس نفس ذاته بل هو شيء منضم اليها او منتزع عنها
فوجود الواجب تعالى عينه بمعنى ان ذاته من حيث هي هي مصداق لحمل الوجود بلا حيثية زائدة انضمامية او انتزاعية
وهذا بعينه حال الممكن فان مصداق حمل الوجود في الممكن ايضا نفس ذاته بلا انضمام امر وزيادة حيثية كما عرفت لكن
الشارح تبعاً لصاحب الافق المبين يزعم ان مصداق الوجود في الواجب نفس ذاته بلا حيثية زائدة وفي الممكن ذاته
من حيث الاستناد الى الجاعل وقد علمت ما فيه فتذكر **قوله** وليس له تعالى مهية وراء الوجود آه هذا مطابق لما قال
المحقق الدواني ان حقيقة الواجب هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العقلية
فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هوية البسيطة
التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجوداً انه معروض لحصة الوجود المطلق بسبب غيره يعني الفاعل
بجعله بحيث لو لاحظه العقل ينتزع عنه الوجود فهو بسبب الفاعل بتلك الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك
وهذا نص على ان له تعالى مهية لكنها عين الوجود بالمعنى المذكور وقال معاصره ليس للواجب تعالى مهية اصلاً فهو
الوجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم مهيته انيته لا ان له تعالى مهية هي الوجود والشارح قد حاكم بينهما
في حواشيه على حواشي شرح المواقف بانه لا شك في انه تعالى بذاته مصداق حمل الوجود وعليه مبادي الآثار فهو
وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما والنزاع الا في اطلاق المهية فالصدر المعاصر للمحقق الدواني اعتبر فيها التعري
عن الوجود وغيره من الاوصاف مطلقاً فيجب ان تكون معقولة مع قطع النظر عنها وكلية وهي مستحيلة فيه تعالى
لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لحمله في مرتبة ذاته فلا يمكن تعريتها عنها في اعتبار العقل فقال انه لا مهية له
والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرية في لحاظ العقل واعتباره في جميع القيود والاعتبارات العقلية اللاحقة عن
الخارج فيجب ان تكون معقولة ولو بوجه ما مع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجوز كونها
هوية شخصية وهذه التعرية ضرورية فيه تعالى مجيده فقال باطلاقها عليه فالنزاع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين
وانت تعلم ان هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المحقق الدواني لا يقول انه تعالى ذو مهية كلية ومعاصره
لا ينفي المهية بمعنى الحقيقة الكلية فحسب بل يصر على القول بانه موجود محض وليس شيئاً موجوداً وكلامه صريح في
نفي كونه تعالى ذاتاً ولا يخفى بطلانه لانه لو لم يكن له ذات فهو لا شيء محض وان قال انه ذات لكنه بنفس ذاته
مصداق لحمل الوجود فهو بعينه ما قال المحقق الدواني فلا وجه للاعتراض عليه اصلاً والعجب انه يقول انه وجود محض
وليس شيئاً موجوداً فان كان المراد به انه عبارة عن هذا المفهوم فلا يخفى بطلانه لان هذا المفهوم امر اعتباري انتزاعي

ولا معنى لكونه تعالى عبارة عن هذا المفهوم الانتزاعي وان كان المراد انه تعالى مصداق لهذا المفهوم ومنشأ لانتزاعه
فيكون له تعالى ذات يصح الحكم عليه بانه موجود ويكون ذاته هو الوجود فيرجع الى ما قال المحقق الدواني ويؤيده ما قال
الشيخ في الفصل الثاني من ثامنة الهيات الشفاء لا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية بل
معناه ان الانية والوجود لو صارا عارضين للماهية فلا يخلوا اما ان يلزمها لذاتها او لشئ من خارج ومحال ان يكون
لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا محال ونقول ان كل ما له
ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الوجود الانية لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية
قيام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلوا اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها لسبب
شئ ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية ويلزمها لنفسها فتكون
الانية قد تبعت وجودها وجودا اذ كلما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فتكون الماهية موجودة
بذاتها قبل وجودها هف بقي ان يكون الوجود لها من علة وكل ذي ماهية معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود
فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود انما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات
الاشياء يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها
ماهيات فانها ممكنات توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك
فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس هو الموجود المجرد بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في المعنى
الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الامر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شئ
وذلك لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شئ فهناك زيادة انتهى وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الوجود
داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ
الاول لجميع الموجودات وانه ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته انيته وبهذا استبان ان ما توهمه
الصدر المعاصر للمحقق الدواني سفسطة محضة لا يرجع محصله الى طائل فافهم ولا تخبط **قوله** وجود وموجود قال
الشيخ في التعليقات اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجازي معناه انه يجب وجوده لا انه شئ موضوع فيه الوجود
الا باقتضائه او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود والقائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف
الثاني فانه ثابت لغيره فيكون وصفا له وهذا صريح في ان اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز اذ الموجود حقيقة ما قام
به الوجود ولا يمكن ان يكون الوجود قائما به سبحانه كما عرفت واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة

معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته
الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا
كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك وقال في بعض رسائله انا نمهد مقدمة هي
ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ يوهم بالايماء و
البرهان يحكم بخلافه ونظير ذلك كثير منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن و
دانش ومرادفاتهما مما يوهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يقتضي ان حقيقته هي الصورة
المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بالعالم بل قائما بذاته كما في علم النفوس المجردة
بذواتها بل ربما يكون عين الواجب كعلم الواجب تعالى بذاته ومنه ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ توهم
انها اضافات عارضية لذلك الجوهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان
بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون
الا جوهرا كما تقرر عندهم وبعد ذلك نمهد مقدمة اخرى هي ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق
وان كان عرف اللغة يوهم ذلك حتى فسر اهل اللغة اسم الفاعل بما يدل على امر قام به المبدأ وهو بمعزل عن التحقيق
فان صدق الحداد على الشيء انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق
المشمس على الماء مستند الى نسبة الماء الى الشمس بتسخينه بسبب مقابلتها له بعد تمهيد هاتين المقدمتين نقول يجوز
ان يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة
عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه وذلك المفهوم العام
امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة
في الخارج مع انها كما ذكرتم عين الوجود وكيف يتصور كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس معنى الموجود
ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل مفاد ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته
فاذا فرض الموجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا قائما بذاته كما ان الصورة المجردة
اذا قامت بنفسها كانت علما لنفسها وكانت علما وعالما ومعلوما كالعقول والنفوس بل الواجب تعالى وما يوضح
ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة من النار كانت حرارة وحارة اذ الحار ما يؤثر تلك الآثار المخصوصة من الاحراق وغيره
والحرارة على تقدير تجردها كذلك وقد صرح بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة لكانت

قائمة بنفسها كانت حاسة ومحسوسة وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود الا ببيان مثل ان يعلم
ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما ويعلم انه ليس عين الوجود ويعلم ان ما هو عين الوجود يكون
واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور ان يكون هذا المعنى اعم
من الوجود القائم بنفسه ومما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا قلت يمكن ان يكون هذا المعنى احد الامرين من الوجود
القائم بذاته ومما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدءا للآثار ومظهرا للاحكام ويمكن
ان يقال هذا المعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه
ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة الكلية العقلية بمعروضاتها كقيام الامور الانتزاعية العارضة
مثل الكلية والجزئية ونظائرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود
عليه مجازا كما لا يخفى على ان الكلام ههنا ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق الموجود عليه حقيقة لغة او مجاز
فان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء فتلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد
في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم من هذا الوجود القائم بنفسه ومما هو منتسب اليه انتسابا خاصا واذا حمل كلام
الحكماء على ذلك لم يتوجه عليه ان المعقول من الوجود امر اعتباري وهو وصف للموجودات وهو الذي جعلوه اول
الاوائل البديهية فاطلاق الوجود على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ولا يجدي ذلك
في استغناء الواجب عن عروض الوجود والمفهوم المذكور امر اعتباري فلا يكون حقيقة الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا واذا حمل كلامهم على ما ذكرنا يحصل منه امر معقول ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين
بحيث يتشوش الطبع ويتبلد الذهن فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من
الدليل على ان الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم
البديهي التصور المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الامر الا كذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل
واحد منهما واجبا لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات
السابقة وتفطن المقدمات الآتية اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم اما معلولا لذاته فيلزم تقدمه
بالوجود على نفسه او لغيره فيكون الخبث وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه وجوب الوجود فهو ممكن فاذن واجب
الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرنا الا انه امر يعرضه الوجود
ولهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان ما يوهمه عرف اللغة من اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز هذا كلامه والناظرين

فيه كلام من وجوه منها انه اذا كان الوجود امرا اعتباريا من المعقولات الثانية لا يكون له مصداق في الخارج فكيف
يكون ذاته تعالى وجودا بحتا قائما بذاته ومنها ان الجواب الذي ذكره بقوله قلت آه انما يصح لو كان حاصل الايراد
ان ذاته تعالى اذا كانت عين الوجود كيف يكون موجودا واما اذا كان حاصله ان حقيقته تعالى اذا كانت عين
الوجود كيف يكون موجودا في الخارج لان الوجود من المعقولات الثانية لا يصح ما ذكره في الجواب اصلا ومنها ان
قوله اذا فرض الوجود مجردا آه صريح في ان للوجود معنى مشتركا يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا غير ما
يتصور لو كان له حقيقة مشتركة بين القسمين سوى المعنى المصدري الانتزاعي اذ لا معنى لكون المعنى المصدري
الانتزاعي النسبي امرا قائما بذاته ومنها انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة الوجود الشخصي لان
النسبة وجودها وتحصلها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه ومنها ان كلامه مضطرب فانه مع القول بان الوجود
الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر قائم بذاته هو الواجب تعالى يقول ان القيام المأخوذ في قولنا الموجود ما قام
به الوجود اعم من قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام العوارض الانتزاعية بمعروضاتها وهذا فاسد
جدا لانه ان اراد بالوجود في قوله ما قام به الوجود المعنى المصدري فلا معنى للقول بان القيام الوجود اعم من
قيامه بنفسه ومن قيامه بغيره ان اراد به مصداقه ومنشأ انتزاعه فلا معنى لقيامه بالغير من قبيل قيام
العوارض الانتزاعية بمعروضاتها ومنها ان القول بانه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا
ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازا ليس بشيء لانه اذا كان معنى الموجود ما قام به الوجود فلا ريب ان اطلاق
القيام على القيام بنفسه مجازا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا ضرورة ان معنى المشتق حقيقة ما قام به
المبدء حقيقة وبالجملة كلامه في هذا الباب لا يخلوا عن الاختلال والاضطراب قال بعضهم في توجيه كلامه ان معنى
المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسياه وسفيد وهذا المعنى انما يصدق على شيء قام به فرد من المشتق منه او
حصة منه وعلى الفرد القائم بنفسه اذا كان صدقه على شيء بعروض المبدء يكون صدقه معللا فمرجع معنى المشتق الى
ما قام به المبدء قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير وبعد تمهيد ذلك نقول الموجود ما قام به الوجود باحد
القيامين فالممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود القائم بها فهي في الموجودية محتاجة الى الجاعل واما
الواجب فهو فرد من الوجود القائم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عروض الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك
عروض حصة من الوجود حتى يلزم الموجودية بوجودين بل ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود
بنفسه واما مفهوم الوجود المطلق المحمول على الواجب فهو وان غاير به لكن لا يحتاج الى علة لعدم مغايرة فرده

مبدئية الذي باعتباره الحمل فال لكن يلزم تخصيص القاعدة الكلية القائلة بان كل مفهوم مغاير للشيء يحتاج الشيء
في حمله عليه الى علة وقد نقض المحقق الدواني بان الواجب الذي هو وجود قائم بنفسه متنقض بحمل الوجود المطلق
عليه فيلزم تقدم ذات الواجب على صدق الموجودية فالصواب ان يقال ان الوجود المحمول ان اريد به ما قام به
الوجود قياما مجازيا فهو نفس المبدء القائم بنفسه فحمله من قبيل حمل الشيء على نفسه فلا يحتاج الى العلة وان اريد
به المعنى العام اي ما قام به الوجود مطلق القيام حقيقيا كان او مجازيا فهو محمول في ضمن هذا المفهوم الخاص اعني
ما قام به الوجود قياما مجازيا وصدقه على الواجب معلل بذاته الذي هو الوجود القائم بنفسه فذاته بما هي موجودة
خاصة بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا مقدم على محمولية العام والموجودية مرتين مرة لصدق الوجود المطلق
ومرة بصدق الوجود الخاص ليس بمستحيل بهذا الوجه لان صدق العام ليس الا في ضمن الخاص وليس الصدقان
متغائرين في التحقق انما الاستحالة اذا كان الصدقان متغائرين وقد زيفه الاستاذ العلامة ابي قدس سره بوجوه منها
ان قوله فالممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود القائم بها ليس له معنى محصل فانه ان اراد ان كون
الممكنات مصاديق للموجود في الواقع انما هو بعروض حصة من الوجود لها في الواقع فذلك صريح البطلان
اذ الوجود وحصته من الاعتبارات العقلية والمعاني الاعتبارية الانتزاعية التي ينتزعها العقل عن الحقائق
ولا عروض لها في الواقع فان العروض في الواقع يستدعي تغائر العارض والمعروض في الواقع وليس في
الواقع الا النفس الحقيقية التي هي مصداق للوجود ومنشأ لانتزاعه فليس ما به موجودية الاشياء عروض حصة الوجود
لها وان اراد ان مصداق المفهوم المشتق للموجود عليها في ملاحظة الذهن انما هو بعروض حصة من الوجود لها
بمعنى ان للذهن ان ينتزع الحقائق المتقررة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يصفها ويحمل المعنى المشتق منه
عليها فذلك مسلم لكن لا يستقيم على هذا قوله فهي محتاجة في الموجودية الى الجاعل اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج في
الموجودية الى الجاعل ومنها ان قوله وليس هناك عروض حصة من الوجود باطل قطعا فانه اما ان يكون الوجود
المصدري المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه او لا يكون منتزعا عنه سبحانه والثاني باطل بل كفر صريح فان
ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستي معدوم محض لا محالة وعلى الاول تخصيص الوجود المصدري
المطلق بالاضافة الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود المصدري وحصته ليستا عين الواجب سبحانه فتكونان
لا محالة عارضين له فكيف ينكر عروض حصة الوجود له تعالى وما ابهم من كلامه من لزوم الموجودية بوجودين على
تقدير القول بعروض حصة الوجود له تعالى في غاية السقوط لان الوجود المصدري ليس مناطا للموجودية حتى

يلزم من عروض الوجود المصدري له تعالى موجودية بوجودين الاول الوجود الذي هو عينه والثاني الوجود المصدري العارض منها انه ان اريد بالوجود
المصدري الذي هو من معقولات الثانية فلا يصح قوله وانه فرد من الوجود قائم بنفسه اذ يستحيل ان يكون الواجب فردا لهذا المفهوم الاعتباري
الا ان يريد بالفرد منشأ الانتزاع لكن الممكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه ايضا منشأ للانتزاع وان اريد بالوجود ما هو مصداق لهذا المعنى فلا نسلم ان الواجب فرد
من مصداق الوجود القائم بنفسه وان الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى
ما قام به الوجود قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بغيره لكن صدق الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا
المعنى على الممكن بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدري البديهي
ليس قائما بالممكن اصلا بل هو نفس ذات الممكن والحاصل ان الوجود المصدري ليس عين الواجب بل هو امر
انتزاعي والوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فان كان الموجود مشتقا من المعنى المصدري فلا يصح ان يقال انه
تعالى موجود بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا وان كان مشتقا من المعنى الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود
بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا ثم افاد قده ان الوجود يطلق بنحو من الاشتراك الصناعي او بالحقيقة والمجاز على
معنيين الاول المعنى المصدري والثاني الوجود الحقيقي والموجود يصلح الاشتقاق من كل منهما غاية الامر ان
اشتقاقه من الحقيقي جعلي لانه ليس من المعاني المصدرية والمشتق وان كان معنى بسيطا اجماليا لكن مفهومه
يساوق مفهوم ما قام به المبدء اعم من ان يكون المبدء انضماميا او انتزاعيا فبين صدق المشتق حقيقة على شيء
وبين قيام مبدء الاشتقاق حقيقة تلازم واما مناط لصدق المشتق على شيء فقد يكون قيام مبدء الاشتقاق وقد يكون نفس ذات ما صدق عليه بلا زيادة امر
عليها وقد يكون ذات ما صدق عليه كما هو بحاله او منسوبا فالاول فيما اذا كان المشتق مشتقا من حقيقة انضمامية كالاسود فمناط صدقه قيام السواد
والثاني فيما يكون المشتق مشتقا من مبادي انتزاعية يكون منشأ انتزاعها نفس ذات ما صدق عليه بلا زيادة
امر عليها كالوجود والتشخص مثلا والثالث فيما اذا كان المشتق مشتقا من مبادي اضافية او سلبية كالفوقية والعمى
اذا تمهد هذا فنقول اما الموجود المشتق من المعنى الحقيقي للوجود فمعناه ما قام به الوجود الحقيقي واذ الوجود الحقيقي غير قائم
بشيء اصلا اما لانه عين المهية في الواجب والممكن جميعا او لعدم تحقق الوجود الحقيقي في الممكن بل انما المتحقق في الممكن
الوجود المصدري وحصصه فلا يصلح اطلاق الموجود حقيقة بهذا المعنى على شيء من الواجب والممكن الا عند من يقول
ان الوجود وحصصه منضمة الى الممكن قائمة به حقيقة فعنده صدق الموجود بهذا المعنى على الممكن حقيقي واما عند من ينفي
كون الوجود وحصصه منضمة فلا يصح اطلاقه وصدقه على شيء الا مجازا بان يراد بالقيام المأخوذ فيما قام به الوجود سلب القيام
بغيره ثم يصدق الموجود المشتق من الوجود الحقيقي على الواجب سبحانه بالاتفاق وعلى الممكن عند من يقول بعينية الوجود

في الممكن ايضا لكن هذا الصدق مجاز والقيام الماخوذ في هذا المشتق مجاز واشتقاقه لكونه جعليا ايضا مجاز واما الموجود المشتق من المعنى المصدري فهو صادق على الواجب والممكن جميعا لان مبدء اشتقاقه وهو الوجود المصدري القائم بالواجب والممكن قياما انتزاعيا لكن مصداق حمل الوجود في الواجب نفس ذاته بالاتفاق وفي الممكن ايضا نفس ذاته على التحقيق وليس مصداق الحمل مناط الموجودية قيام الوجود لانه ليس صفة زائدة عارضة بل منشاء انتزاعه وهي الذات الواجبة والذوات الممكنة هي مصداق حمل الوجود ومطابق صدقه فالواجب تعالى وجود اي وجود حقيقي وموجود بمعنى ما قام به الوجود المصدري قياما انتزاعيا فتامل في هذا المقام فانه من مزال اقدام الاعلام قوله ووجوب واجب اعلم ان وجوب الوجود نفس ذات الواجب سبحانه لانه لو كان زائدا عليه كان معلولا للذات والعلة ما لم يجب لم يمكن ان يكون موجدا فيلزم تقدم الشئ على نفسه وقد يقرر بان مصداق واجب الوجود ان كان نفس حقيقة الواجب فهو المطلوب وان كان امرا زائدا عليها فهذا الامر الزائد اما منفصل عنها فيكون الواجب حقيقة ذلك الامر المنفصل دون الذات التي فرضت واجبة او منضم اليها فتكون متاخرا عنها فيلزم كون الذات واجبة قبل انضمام وجوب الوجود اليها فلا يكون ذلك الزائد مناطا لوجوب الوجود او يكون منتزعا فيجري الكلام في منشائه فان كان منفصلا او منضما يبطل ببطلانهما وان كان نفس ذاتها ثبت المطلوب فثبت ان مصداق وجوب الوجود نفس ذات الواجب سبحانه فهو سبحانه وجوب حقيقي وواجب بمعنى ما قام به المعنى المصدري للوجوب وهكذا الحال في سائر الصفات فهو علم بالمعنى الحقيقي للعلم وعالم بمعنى ما قام به المعنى المصدري للعلم وقدرة بالمعنى الحقيقي للقدرة وقادر بمعنى ما قام به القدرة بالمعنى المصدري فتامل قوله فطباع الامكان آه ان قيل لما كان الامكان عبارة عن سلب ضرورة التقرر والوجود وعن سلب ضرورة اللاتقرر واللاوجود ويكون نفيا صرفا لا تميز له في نفسه اصلا فكيف يصح ما قالوا انه يقتضي مساواة الوجود ومقابله لانه يستلزم التميز فان العقل يحكم بديهة بان ما لا تميز له في نفسه لا يقتضي تساوي الطرفين قلنا القول باقتضائه المساواة مسامحة والمراد به لا اقتضائه لشئ لا اقتضائه له والفرق بين اقتضاء شئ تساوي الطرفين او لا ضرورتهما وبين لا اقتضائه ضرورة شئ منهما بديهي فالامكان عبارة عن سلب ضرورتهما وان عبر بتساويهما بضرب من المسامحة ولا يلزم من ذلك الحكم بثبوت امر ثبوتي لما لا ثبوت له في حد ذاته فان قلت قد صرح الشيخ في اوائل الهيات الشفاء بان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا عن العدم واذا عدم حصل له العدم متميزا عن الوجود وهذا صريح في كون العدم متميزا عن الوجود فيكون ممتازا بحسب نفسه فقال امتيازه انما بحسب اقتضائه

الى الملكة او بحسب ارتسامه فى الذهن فيصح ثبوته له بحاله من التميز الاضافى او الذهنى والعدم فى نفسه ان لم يكن له
تميز بنفسه لكن يصح نسبة الشئ اليه بحسب هذا النحو وذلك النحو من الامتياز العرضى فحاجة العدم الى العلة ورجحانه بها
على الوجود ليس بمعنى انها ترجحه وتميزه عن غيره لان العدم المحض لا تميز له ولا يتعلق الترجيح به بل لانه يترجح وجوده
بها فمآل ترجيح العدم على الوجود الى عدم ترجيحها الوجود لان الانتفاء الصرف لا يصح ان يتعلق بها الترجيح والحاصل
ان الامكان عبارة عن لا اقتضاء الذات الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج فى وجوده بالضرورة
الى علة يجعلها موجودا وكذا فى عدمه فالامكان هى علة الافتقار الى الجاعل كما ان الوجوب ملزوم للاستغناء عن
الجاعل اذ العقل اذا لاحظ مفهوم الممكن تيقن بعدم ترجيح احد طرفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكم بانه لا يترجح احد
طرفيه الا لامر مغاير للممكن ترجح احدهما على الآخر هى العلة فقد تحقق ان علة افتقار الممكن الى العلة انما هى الامكان
لا كما زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة او ان الحدوث شطر داخل فيما هو العلة او انه شرط للعلة والعلة
هى الامكان وههنا كلام وهو انا نجزم بعدم الكل الذى انعدم بانعدام الجزئين معا بمجرد الجزم بعدم الجزء الواحد
فعلى مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون عدم الجزء الواحد فى هذه الصورة علة مستقلة لعدم الكل وليس كذلك بل العلة
المستقلة فى هذه الصورة لعدم الكل انعدام الجزئين معا فمجرد الجزم بالامكان وان استلزم الجزم بالافتقار لكن
لا يلزم من هذا ان يكون الامكان علة مستقلة للافتقار والجواب انه لا ريب فى ان العلة الغير المستقلة لا يلزم
منها وجود المعلول فالعلة التى يلزم من نفس الجزم بها الجزم بمعلولها مستقلة قطعا والامكان بالقياس الى
الافتقار كذلك لان من جزم بكون الشئ ممكنا جزم بكونه مفتقرا الى العلة جزما فالامكان علة مستقلة للافتقار واما قوله
انا نجزم بعدم الكل آه فجوابه ان العلة المستقلة لعدم الكل هى انعدام علة الكل وانعدامها انما هو بانعدام جزء من
اجزائها لا بعينه من جملة اجزائها اجزاء الكل ففى الصورة التى فرضنا علة انعدام الكل حقيقة هى انعدام علته لا انعدام جزئيه خاصة ولا انعدام
احد جزئيه بعينه فانا نجزم بعدم الكل الذى انعدم بانعدام الجزئين معا بمجرد الجزم بانعدام جزء واحد لان انعدام الجزء بعينه
ليس علة بالحقيقة لانعدام ذلك الكل بل علة انعدامه انعدام احد اجزاء علة وجوده والجزم بانعدام احد اجزاء علته
يحصل بمجرد الجزم بانعدام جزئى الكل فلذا نجزم بعدم الكل مع الجزم بانعدام الجزئين معا فما الزمه هذا القائل انه
فعلى مقتضى هذا البيان آه ملتزم اذ علة عدم الكل انعدام علته المساوق لانعدام احد جزئيه لا بعينه وان تحقق انعدام
احد جزئيه فى ضمن انعدام الجزئين معا كذا قيل ومن زعم ان الحدوث علة للافتقار الممكن الى العلة او شرط له
او شطر منه يبطل مذهبه ان الحدوث كيفية الوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر

عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يكن محتاجا في نفسه الى مؤثر لا يتصور تاثيره فيه فالحاجة متاخرة عن
المؤثر فلو كان الحدوث علة للحاجة او شرطا لها او جزء منها يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب فان قيل الامكان صفة
للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب يقال الحدوث كيفية
النسبة الفعلية فيتاخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة مطلقا والنسبة الفعلية وان كانت
ممكنة ايضا لكن لا يتوقف اتصافه بالامكان على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث والحاصل ان الماهية
او وجودها يوصف بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة
ولا شك في تاخرها عن الايجاد واورد عليه المحقق الدواني بانه انما يتم لو كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة
للحاجة ولا يقول به عاقل واما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر
عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وما قيل انه اذا فسر الحدوث به يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه
حادثا كما كان ممكنا فهو مدفوع بانه انما يلزم جواز اطلاق الحدوث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا نتوهم
ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي وفيه اولا ان ما ذكره ليس معنى الحدوث اصلا وثانيا
انه ان سلم فلا ريب انه لا يترتب عليه الاحتياج كيف وهو متحقق في الممتنعات ايضا وثالثا ان هذا لا يلائم توجيها
لكلامهم لانه لو كان مرادهم ذلك لما لزم عليهم ان لا يحتاج الممكن حين البقاء الى المؤثر لعدم علة الحاجة وهي الحدوث
ضرورة تحقق هذا المعنى حين البقاء على ان ما ذكروا انما هو تفريع لتقدم الحدوث على الوجود بالفعل لا ترتب الجعل الايجادي
عليه بخلاف الامكان الا ان يقال مقصوده انهم تسامحوا في اطلاق الحدوث وارادوا به هذه الحيثية والقرينة
عليه ان الحدوث المتاخر لا يليق ان يدعى علية لها وبالجملة ليس مقصوده تصحيح عليه هذه الحيثية بل قصده دفع
استحالة تقدم الشيء على نفسه وما زعم البعض ان الحكم بكون الامكان علة الحاجة وكون الممكن محتاجا الى المؤثر ليس
بديهي بل هو نظري محتاج الى البيان وذلك لانا اذا عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد
نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء ليس بشيء لان الخفي قد يكون خفيا لخفاء
في تصورات الاطراف اما لكونها كسبية واما لقلة الاسباب المفضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا
القبيل لان نسبة تساوي طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع بل هو
مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث
تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته او تصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر من مرجح ونسبته اليه

جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعًا من غير استعانة فى هذا الحكم بشئ خارج عن اطرافه اعنى المحكوم عليه وبه والنسبة
بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين لانها بامرها ضرورية كثيرة الحصول فى الاذهان فلذلك يوجد بينهما
تفاوت فان العقل الى ما لوفه اميل ولذا متى ورد عليه اقبل كذا قيل قوله ويليه الافتقار فى وجوده آه هذا
ظاهر جدا على تقدير كون الوجود عبارة عن نفس صيرورة الذات ووقوعه فى ظرف ما لانه على هذا التقدير امر انتزاعى
لا تحقق له الا بعد الانتزاع ولا تقرر ولا تحقق للانتزاعى الا بتحقق منشاء انتزاعه فى الواقع فمعنى افتقار الممكن
بحسب وجوده الى الجاعل افتقاره اليه بحسب منشاء انتزاعه وهى نفس الحقيقة فتكون نفس الحقيقة مفتقرة الى
الجاعل اولا وبالذات والوجود مفتقرا اليه ثانيا وبالعرض قوله الى جاعل موجب اقيان المراد بالجاعل الموجب
ما يرجح احد طرفى الممكن اعنى التقرر واللاتقرر ترجيحا بالغا الى حد الوجوب وليس المراد بالفاعل الموجب ما يقابل
الفاعل المختار فان الحق ان الجاعل الحق فاعل مختار ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فانما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون فهو بامره النافذ يفعل كل شئ اراده فيجب فيوجد وههنا كلام طويل ذكره يوجب الاملال و
الاطناب قوله فان ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الممكن آه استدل على هذا المطلب بانه لا يجوز ان يكون احد طرفى
الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشئا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان
يوجد الممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى
ذات الممكن لم يكن ما فرضناه ممكنا ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح لكنه غير جائز لمنافاته
مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان واورد عليه المحقق
الدوانى بانه انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضائه على
سبيل الرجحان ايضا فلا لان الخصم لا يسلم ان ما ينافى ما يقتضيه ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر اليه فان اصل
النزاع فى جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الآخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون
اقتضاء تلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح فى شئ من
تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافى اقتضاء ذاته رجحان الطرف الآخر لان الطرف الراجح فى كل مرتبة من
تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافى جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا ثم استدل على
هذا المطلب بان ما يقتضى رجحان طرف فهو بعينه يقتضى مرجوحية الطرف المقابل للتضائف بين الراجحية والمرجوحية فهو
يستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح وتعقب عليه صاحب الافق المبين

بل اذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الرجحان يكون لا محالة مرجوحية الطرف المقابل اليه على سبيل الرجحان
لمكان التضايف والمرجوحية المستلزمة للامتناع انما هي المرجوحية على سبيل اللزوم التي لا المرجوحية على سبيل
الرجحان كيف والمرجوحية على سبيل الرجحان ليس بحسب ثبوتها بالنظر الى الذات بل يرجح فقط وليس الجزم ثبوتها
بطرو الطرف الآخر بتة بل بنحو الانتفية والاولوية فكما ان الوجود على سبيل الاولوية فكذلك اولوية الوجود على سبيل الاولوية
الاولوية واولوية اولوية الوجود على سبيل اولوية الاولوية الاولوية وهكذا الى ان يثبت لي ما الدخل في المرجوحية
الراجحة اللازمة كيف يقتضي الامتناع فان اقتضاء رجحان الطرف الراجح الراجحية كيف يقتضي امتناع الطرف
المرجوح الراجح المرجوحية ليس امكان وقوع الطرف المرجوح امكانا ضعيفا ووقوعا مرجوحا بحيث لا دخل له وهو يتضمن
في اقتضاء وقوع الطرف الراجح اقتضاء حريا لا انه وقوعا راجحا لا انه وعلى التسليم من المتضح ان مرجوحية الطرف
المرجوح انما يقتضي امتناعه بالنظر الى الذات امتناعا مقيدا بالقيد مرجوحية هذا الطرف بالنسبة اليها اعني بحسب اخذ
المقيس عليه الذات الحيثية بهاذه الحيثية لا الذات من حيث هي او بحسب اخذ المقيس الطرف المرجوح بحيث
بالحيثية لا اصل مفهوم ذلك الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف الذي هو غير الذات وهو امتناع بالغير لا بالذات
فانما يلزم هو وجوب الطرف الراجح بالغير لا بالذات وليس فيه خرق الفرض اليس وجوب ذلك الطرف بازاء
امتناع الطرف المرجوح وانما امتناعه بحسب الوصف فاذا كان الوصف بنفسه ممكن الانسلاب عن الذات فما ذلك
بالامتناع المستند اليه هذا كلامه وفيه كلام من وجهين الاول ان الاولوية معنى انتزاعي لا بد له من منشأ لانتزاعه
ولما فرضت ذاتية فمنشأ انتزاعه نفس الذات من حيث هي فكانت الراجحية في مرتبة الذات فمرجوحية الطرف المقابل
تكون في مرتبة الذات ايضا وما يكون مرجوحا في مرتبة الذات يكون ممتنعا في مرتبة الذات وما كان راجحا يكون
واجبا لضرورة امتناع راجحية المرجوح في مرتبة الذات وبالجملة كلما كان مابه الراجحية والمرجوحية عين الذات كان
الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا بالنظر الى الذات وما قيل ان منشأ الانتزاع قد يكون منشأيته واجبة وقد يكون
على سبيل الاولوية فيكون الاتصاف به اولى واذا كانت الاولوية غير واجبة الثبوت بل يكون اولى يكون
المنشأ مصحح الانتزاع الاولوية على سبيل الاولوية فامتناع ترجيح المرجوح في مرتبة الذات ووجوب الطرف
الراجح في مرتبة الذات غير مسلم بل يجوز ان يكون الطرف الراجح اولى في مرتبة الذات والمرجوح غير اولى ليس
بشيء لان امتناع الاولوية الغير البالغة الى حد الوجوب ضروري ضرورة ان امتناع ترجيح المرجوح اجلى من امتناع
ترجيح احد المتساويين فاذا افرض طرف موجودا بالنظر الى الذات كان الطرف الآخر ممتنعا بالنظر اليها بالبداهة

وهذا ظاهر جدا الثاني ان ما ذكره بقوله ان مرجحية الطرف المرجوح آه ليس بشيء لما فيه انه يلزم على هذا ان يكون احد الطرفين المتساويين من الممكن
المتساوي الطرفين لا بسبب اصلا غير ممتنع لذاته بل ممتنع بالغير لجريان مثل ما ذكره فيه بان يقال امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر
الى الذات امتناع مقيد بقيد من حيث تساوي هذا الطرف بالنسبة اليها اعني بحسب اخذ المقيس عليه الذات الحيثية بهذه الحيثية لا الذات من حيث
هي او بحسب اخذ المقيس الطرف المتساوي بحيثية بالتساوي لا اصل مفهوم هذا الطرف فهذا امتناع بشرط الوصف الى آخر ما قال والتزم ان امتناع وقوع
احد الطرفين المتساويين من الممكن لا بسبب اصلا امتناع بالغير وليس امتناعا بالذات خروج عن الفطرة الانسانية
والحق ان ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح ممتنعان عقليان ومستحيلان ذاتيان ومنشأ سوء فهم هذا القائل انه لما رأى
انه اذا فرض طرف بعينه راجحا الى ذات الممكن والطرف المقابل له كالعدم مثلا مرجوحا نظرا الى ذاته كان الحكم بامتناع
العدم معللا بكونه مرجوحا فلا يكون امتناعه بالذات بل بوصف المرجوحية وليس الامر كما توهم فان وقوع مطلق
المرجوح ممتنع بالذات والعدم في الصورة المذكورة فرد من المرجوح فيكون وقوعه ممتنعا بالذات اذ امتناع
العام والمطلق بالذات يستلزم اختصاص الخاص والمقيد بالذات مثلا اذا كان اجتماع الضدين ممتنعا بالذات
كان اجتماع السواد والبياض ممتنعا بالذات وان كان الحكم بامتناع اجتماعهما معللا بكونهما ضدين فلا ينبغي ان يتوهم
ان امتناع اجتماعهما بوصف الضدية فهو امتناع بالغير فافهم - ثم ان صاحب الافق المبين قد استدل على بطلان
الاولوية الذاتية بان احتياج مهية الى الجاعل انما هو في نفس حقيقتها التصورية واذ لا جعل للمهية وحمل الوجود عليها
في درجة تضاعف الفاقة فانه مفتقر الى جعل الجاعل جوهر المهية والوجود نفسه مفتقر الى نفس المهية افتقار العارض
اللاحق الى المعروض الملحوق به والمهية ما لم يجعلها الجاعل او يلحظ عدم جعله اياها لا متجوهرة ولا لا متجوهرة ومرتبة عدم
الجعل لاشيء لاشيء يعبر عنها بالمهية بل انما يتقدر شيء ويقال انه ليس من الحقائق لعدم الجعل والامكان الضروري
بجوهر المهية ولا تجوهرها وانما يتصف به ما دخل في حيز الجعل واما ما لم يجعل في ظرف ما من ظروف الوجود فانه ليس بشيء
في ذلك الظرف حتى يصلح لاسناد مفهوم ما اليه الا على التقدير البحت فقد كنا اسمعناك ان الامكان من اعتبارات المهية
والمهية في اي ظرف هي ما جعلت فما لم تجعل ليست الا مهية تقديرية ومعنى امكانها انها لو جعلت كان الامكان
من اعتبارات ذاته المجعولة المتجوهرة فاحدس من ذلك ان الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع بهوية
الفحص تقتضي ان المعدوم الممكن لو انقلب في حكم العقل من المهية التقديرية الى مهية حقيقية كان الامكان من
اعتبارات تلك المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية تحقيقية بحسب الفرض المستحيل الف
الف الف مرة لم ينسلخ طباعها عن الامتناع ولم يعرض جوهرها اعتبار الامكان بالنسبة الى التقرر والا التقرر

والوجود والعدم لان المعدوم بما هو معدوم ممكن بالفعل والمعدوم بما هو معدوم بالفعل موصوف بالامتناع فاذن
من این مهية قبل الجعل حتى يوضع اولوية مفهوم ما بالقياس اليها فاما ان يجوز كون نفس الشئ جاعل نفسه ذاته
وفاعل جوهر مهيته وليست حسب من حيز الطباع الانسانى متجشما للاتيان به واما ان بعد الحكم غنيا عن البيان
بعد التشبث على هذا الاصل هذا كلامه ولا يخفى على المتامل سخافته اما اولا فلان حاصله ان الممكن ما لم يصر مجعولا
لم يصر مهية واصلة فى عالم التقرر فلا يكون موصوفا باولوية شئ لكونه لا شيئا محضا وهذا ضرب من المصادرة اذ
فرض الاولوية للتقرر والوجود يرفع الاحتياج الى الجاعل ويكفى فى كونه ذاتا فى نفسه فمن يقول بالاولوية كيف
يسلم ان الذات عند عدم افاضة الجاعل ليست بمتقررة ولا موجودة بل يجوز تقرره ووقوع الاولى من دون افاضة
الجاعل فلا بد ان يقال ان الاولوية الذاتية غير كافية للتقرر والوجود وح يكون جلما ذكره لغوا لا طائل تحته واما
ثانيا فلان كلامه صريح فى ان الممكن غير متصف بالامكان حال العدم الا على سبيل التقدير وانما يتصف به على
سبيل الحقيقة حال الوجود وهو باطل قطعا وقد اقرّ به نفسه فى مواضع من كتبه بان امكان الممكن فى الازل مع كونه
التقرر والوجود فيه مستحيلا وعلى ما ذكره من احتياج الاتصاف بالامكان الى التقرر الموضوع ووجوده لم يكن الممكن
ممكنا فى الازل كما لا يخفى فتامل ولا تخبط فيه وهذا التوضيح واسلم انهم قالوا وجود الممكن محفوف بوجوبين
سابق ولاحق وذلك لان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد فلا بد فى زمان الوجود من سبب خارج
عن نفسه ثم بعد تحقق الوجود يلحق وجوب آخر فى زمان اتصاف مهيته بالوجود من جهة الاتصاف به فان كل صفة
يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بشرط المحمول فكل ممكن
موجود مكتنفة الوجوبان ولا يمكن انخلاؤه عنهما باعتبار الوجود حتى بنفس الامر اصلا وان كانت مهية الممكن فى نفسها
خالية عنهما اما عدم الخلو عن الوجوب السابق فظاهر واما الوجوب اللاحق فلان الوجود حتى لا كان او رالابة ينافى
عدمه فامكان العدم فى زمان الوجود ومعه ليس الا فى جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم كون ذلك الامكان
محالا وهو المقتضى لسنحا انه العدم المساوق لوجوب الوجود ههنا كلام من وجوه الاول انه فى التقرر انه لا يكون للممكن
حقيقة الا بجعل الجاعل فكيف يحكم باتصاف المهية اولا بالوجوب ثم بتقررها ووجودها من الجاعل وكيف يتقدم الصفة
على وجود موصوفها الثانى ان الوجوب جهة القضية فيكون الفصول متقدم الوجوب على الوجود وعلى التقرر الذاتى
قولا بان الممكن صار متقرر الذات قولا بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة ثم تقرر ذاته وصار موجودا بالضرورة
ثم وجد وهذا باطل فان القضية الضرورية اخص من المطلق فاما ان يلزم تقدم صدق الضرورية عليها الثالث لاشتراك

الوجوب عبارة عن تأكد فعلية الذات ووجودها فلا معنى لتقدمه عليها ولقد تصدى صاحب الافق المبين لدفع هذه
المحاذير فأجاب عن الاوّل بأن من الصفات الغير العينية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف بأحد
الاعتبارات وذلك كما في الصورة بالقياس الى الهيولى فانها من حيث انها صورة شخصية حالة في الهيولى متأخرة
عنها ومن حيث انها صورة ما متقدمة عليها مقومة اياها فكذلك يمكن من المستبين لديك ان في الصفات العقلية ما على
تلك الشاكلة كالوجوب وقد علمت انه يشبه الصورة من وجه فوجوب كل مهية من حيث تأكد الفعلية والوجود
يعرض المهية في لحاظ العقل ويتأخر عنها تأخرا بالمهية ومن حيث يستند هو والمهية الى العلة الجاعلة اثر الجاعل
ومتقدم على المهية في الترتب بحسب العدد ورتبة لست اعني بذلك ان ههنا اثرين صادرين بل اعني ان هناك
صادرا واحدا يجد بعد الجاعل فيجد العقل انه مهية ما كالانسان مثلا وانه مكون ما وكذلك من حيث ليس بجوهر وانه
بذاته ضرورة الثبوت واللاثبوت ... لا عن ضرورة الوجود واللاوجود بل هو هو استنادا بالذات الفعلية والبطلان
وانه واجب ما من الواجبات وذلك من حيث يجد فعلية لا بما يوجد لطباع الامكان وانه بما هو واجب التجوهر
في نفس الامر اسبق في الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهره بما هو هو وبما هو واجب وجوده في نفس الامر
اسبق في الاستناد اليه منه بحسب ما هو موجود فالمهية بعد لحاظ الاعتبارات وتفصيلها وتمييز بعضها عن بعض محكوم
عليها عند العقل بأنها اولا واجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقائه
موجودة من جهته كما الهيولى متصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما من تلقاء المبدأ الجاعل فمتقرر الذات من جوده
فمتصورة بهذه الصورة بما هي صورة بعينها من اضافة والفرق ان الهيولى والصورة متغايرتا الذاتين بحسب
نفس الامر والواجب ليس هو شيئا مباين الذات للمهية بل هو احد اعتبارات المهية المجعولة في لحاظ العقل واحد
عوارضها العقلية والامكان الذي يشبه المادة ومن متمماتها من وجه وان كان متقدما في قضاء العقل على استناد
المهية ووجوبها الى الجاعل لكنه ليس مستندا الى الجاعل بل هو لبيته ضرورة الفعلية والبطلان بحسب نفس المهية
فان الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجعول متقدمة في المعلولية على سائر المراتب
التي هي للمجعول في لحاظ العقل ولا يلزم من ذلك ان لا يتقدم عليه معروضه في العقل من حيث هو معروضه بحسب
الحصول بالفعل في لحاظ العقل فالمعلول من حيث الحصول بالفعل في لحاظ العقل وذلك هو حيز الموصوفية
والمعروضية يتقدم لا محالة نفس مهية المتقررة هناك على واجبيته من حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر
يتقدم واجبيته على نفس مهية المتقررة من جود الجاعل في نفس الامر هذا كلامه وانت تعلم ان هذا تطويل بلا طائل

اما اولاً فلان الوجوب صفة انتزاعية وتقرر الصفة الانتزاعية هو نفس تقرر موصوفها واما تقررها في الذهن لبعد
الانتزاع فهو متأخر عن تقرر موصوفها فلا معنى لكونها سابقة عليه واما ثانياً فلان قياس الوجوب الانتزاعي على
الصورة التي هي موجودة بوجود مغاير لوجود الهيولى غير صحيح واما ثالثاً فلانا قد حققنا في بعض رسائلنا ان تقدم الصورة
المطلقة على الهيولى كما هو من عوم المشائية غير صحيح وايراده ههنا تقصّيه خروجاً عما فيه الكلام واجاب عن الاخيرين
بان الوجوب الذي قضينا بتقدمه على نفس المهية المتقررة وعلى وجودها هو المحمول في قولك جنبت المهية فتجوهرت
فوجدت كما التجوهر كذا والوجود فيه محمول وليس هو ما يكون جهة القضية فقولك الوجوب جهة العقد ان عنيت به
ان من الوجوب ما قد يكون جهة فصحيح ولسنا نتقرر به اذ الوجوب بالمعنى به محمول وان عنيت به انه ليس يكون
الا جهة فقط فسفسطة اذ كل من هذه الثلثة قد يكون جهة وقد يكون محمولاً الست تعبر عن قولك العقل واجب
بالامكان وممكن بالضرورة وشريك البارى ممتنع بالضرورة فالوجوب في الاول محمول والجهة هي الامكان
والامكان في الثاني محمول والجهة الوجوب والمحمول في الثالث هو الامتناع والجهة الوجوب ايضاً فاذن القول
بتقدم الوجوب على تقرر المهية ووجودها قول بان الممكن صار ضروري تقرر المهية فتقررت مهيته وصار ضروري
وجود الذات فوجدت ذاته وصيرورته ضروري التقرر والوجود ممكن بالذات مستند الى الجاعل لا بان الممكن صار
متقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجوداً بالضرورة فوجد فبين الاعتبارين فرقان بين وضرورة التقرر
والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود
بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالجاعل يفعل اولاً ضرورة التقرر والوجود ثم يفعل التقرر والوجود فيلزمه
صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورية من دون صدق المطلقة على ان لا احد ان يلتزم
ان الممتنع هو افتراق الضرورية والمطلقة في الصدق بحسب نفس الامر لا تقدم الضرورية على المطلقة بحسب الاعتبار
اذ هما متلازمان وتوافقنا في الصدق بحسب نفس الامر هذا كلامه وبه وعليه وجوه الاول ان الوجوب بالفعل اذا
حمل على شيء وصدق ان الشيء واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا الحمل مساوق بحسب المصداق
لثبوت التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشيء فلا فرق بحسب المصداق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة
وبين قولنا الانسان واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة والانسان ضروري المتقرر بالفعل
فاذا كان الوجوب محمولاً كان القول بتقدمه على الوجود قولاً بان الممكن صار واجباً بالفعل فوجد و
هذا الكلام لا معنى له اصلاً وما ادعى من الفرق بين القول بانه صار ضروري وجود الذات فوجدت ذاته وبانه صار

موجودًا بالضرورة فوجد لا يدري محصله فان الضرورة في القول بان الممكن ضروري تقرر المهية وصار ضروري
وجود الذات صفة للتقرر والوجود كيفية له فيكون مفاده ومفاد القول بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة و
انه صار موجودًا بالضرورة واحدًا والفرق بين الوجوب المحمول وبين الوجوب الذي هو الجهة لا يغني شيئا اولا فان
الذي ادعاه ان اراد به ان الاول معنى مستقل وصفة للممكن نفسه بخلاف الثاني فهذا لا يجدي شيئا اذ هذا الفرق
انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك افتراقهما بحسب المصداق حتى يقال ان الاول سابقا على التقرر
والوجود دون الثاني وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه ۔ اما قوله وضرورة التقرر والوجود وان صحت
التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة آه فمفاده ظاهر لان ضرورة التقرر والوجود كيفية للتقرر والوجود فلا معنى
لسبقها على التقرر والوجود واما قال ان الممتنع هو افتراق الضرورية والمطلقة آه فلا يخفى بطلانه اذ لا يعقل تجويز
سبق المهية موجودة بالضرورة على المهية موجودة كذا افاد الاستاذ العلامة ابي قدس سره الثاني ما قال بعض الاعلام قدس سره انه
قد اعترف ان الوجوب وجوبان وجوب محمولي وجهة والمتقدم الاولى دون الثاني فح فقد لزم وجوبان احدهما
سابق والآخر لاحق غير الوجوب بشرط الوجود فلزم ثلث وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط الثالث ان
الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة فالوجوب اذا لوحظ بالاستقلال فهو محمول واذا لوحظ لا بالاستقلال فهو
جهة واذا كان الفرق بينهما بحسب الملاحظة فقط فلا معنى القول بان ما هو محمول سابق وما هو جهة لاحق ثم قال
ان كل ممكن فانما له قبل جعل الجاعل مهية تقديرية كما للمستحيلات ثم بعد الجعل ينقلب تلك المهية الى مهية حقيقية
وليس يتصور ذلك في المستحيلات فاذن ما اسهل لك ان تجعل الوجوب السابق قبل اعتبار التقرر لمهية الممكن
متعلقا بمفهومه الذي يلحظ بازاء مهية تقديرية فيكون يجب في لحاظ العقل لذلك المفهوم بايجاب الجاعل ان
ينقلب من مهية تقديرية الى مهية حقيقية فجعل المهية الحقيقية فيتصف الوجوب التقرر بحسب الاستناد الى الجاعل
والتعلق به ويتصف ايضا بوجوب الوجود بالاستناد اليه فيصير محكوما عليه بالوجود ويعبر عنه بالوجوب السابق ثم
يعرض الوجود بحسب التقرر والوجود وحال التقرر والوجود ويسمى الوجوب اللاحق وفيه ان هذا التجويز لا قصادفنا امر تقديري
يتصف بجهة ثبوتية واقعية بل بصفة زائدة الوجود ولا ينبغي ان يتفوه به عاقل ولعل التحقيق ان الوجوب السابق عبارة
عن وجوب صدور المعلول عن العلة بل عن وجوب كونها بحيث يجب عنها الصدور وهذا صفة للعلة لكن قد
يوصف بها المعلول على طريق الوصف بحال المتعلق كما يشير اليه قول الشارح وهذا الترجيح آه وهذا هو الذي اختاره
صاحب الافق المبين آخرا حيث قال ان الوجوب السابق على تقرر جوهر الممكن انما يكون بالحقيقة من اوصاف

ذات الجاعل فاذا تمت متممات المعلولية ومصححات فعلية المجعولية وجب للجاعل ان يبدع الماهية ثم جعلها
فتجوهرت فالعقل يلحظ الماهية المتجوهرة من جود الجاعل ويقضي انها في طباعها بحيث يستدعي ان يعرض لجاعلها
اولا وجوب ان يبدعها ثم هي تتقرر بابداع الجاعل اياها فتتصف بوجوب التقرر من جهة الاستناد الى الجاعل
وبوجوب الابداع فتكون اليها وهذا هو الوجوب السابق ثم يلحقها بحسب تقررها واليها في حال تقررها واليها
وجوب لاحق فاذن من لوازم الماهية كونها بحيث تجب مسبوقها بان يجب للجاعل ان يبدع شيئا هو هي بعينها
واتصافها بوجوب التقرر والايس بحسب الاستناد الى الجاعل ربثما يستتبعها وفعل نفسها وعروض هذا الوجوب
للجاعل معناه انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس ماهية المعلول المجعول واذا لوحظ شان الجاعل
بالاضافة الى المجعول بحسب هذا المعنى عبر عنه بالايجاب فاذن هذا المعنى وجوب باعتبار وايجاب باعتبار آخر و
ان المجعول من حيث هو مجعول نفس ذاته وسنح حقيقة هذا الكلام لينظر الناظر الى ما في كلام صاحب الافق المبين
من الاضطراب فانه يجوز تارة كون الوجوب صفة اعتبارية متقدمة على وجود الموصوف وتارة انه صفة للماهية المتقررة
غير واقعية والحكم بثبوتها تاكد الوجود للماهية تقديرية وتارة يقول انه من صفات الجاعل يبقى ههنا كلام آخر وهو انه
لا يمكن ان يكون للشيء الواحد وجوبان بالقياس الى وجود واحد مع انكم تقولون ان الشيء الواحد موجود بوجوبين
سابق ولاحق واندفاعه ظاهر مما قررنا واجاب عنه صاحب الافق المبين بان الوجوبين السابق واللاحق ليس
بالقياس الى شيء واحد بالحقيقة فالواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط الاضافة بالمجعول بل ذاته بما هي
تلك الذات لا بما هي ذات متقررة موجودة وبالوجوب اللاحق هو بشرط الاضافة اعني الذات من حيث هي
متجوهرة وموجودة على قياس المشروطة بشرط الوصف حتى اذا اخذ موضوع الفعلية من حيث جوهره مطلقا غير
متقيد بذلك الاشتراط تقع الوجوب اللاحق والوجوبان من العوارض العقلية ومعروضاهما متمايزا احدهما عن الآخر
في لحاظ العقل بحسب التمايز التخشي هناك وان كانا واحدا بالذات في نفس الامر ليس اختلاف الاحكام لذات
واحدة ذو اعمال الاعتبارات افق اختلال العلم وخير بطلان الحكمة ولا يخفى انه صريح في ان معروض الوجوب
اللاحق ليس نفس المعلول بل المعروض له هو المقيد له بالوجود ولا شك ان الوجوب الذي هو جهة القضية
وقد جعله سوى الوجوب السابق موضوعها نفس المعلول لا المعلول المقيد فقد لزم لشيء واحد بالقياس الى
وجود واحد وجوبان وجوب محمولي سابقا ووجوب هو جهة القضية فلا محيص عن الاشكال هكذا افاد بعض الاعلام
وقد بقي بعد كلام في هذا الباب طويناه مخافة الاطناب والاسهاب قوله فكلما حق جوهر ذاته الجواز آه هذا انما

يدل على الانتهاء الى الواجب لا على ان الواجب سبحانه جاعل بنفسه والمطلوب هو هذا لا ذاك وكذا النقل عن بهمنيار انه لا يصلح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهو صفة للاول لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان حسيا او عقليا كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما هو بالقوة شركة في اخراج الشئ من القوة الى الفعل كلام اضافي لا يفيد ما هو المطلوب اصلا كما لا يخفى وما قال المحقق الاعلام قده ان عدم قدرة العبد على الايجاد ضروري فانه لا يجوز ان من يكون كلا على مولاه يجعل شيئا او يكون له قدرة على الايجاد لا يسمن ولا يغني من جوع لانه ان اراد ان الممكن ليس من شانه التاثير وافاضة الوجود بالنظر الى ذاته بالم يستند الى الواجب فمسلم لكنه لا يجدي شيئا لجواز ان يكون الممكن جاعلا للشئ من حيث استناده الى الجاعل وان اراد ان الممكن ليس فيه جهة التاثير مطلقا فهم لم لا يجوز ان يكون الممكن مؤثرا وجاعلا من حيث استناده الى الجاعل الواجب وفرق بين صدور الممكن من الواجب سبحانه ابتداء او صدوره عن ممكن مستند اليه تعالى واعلم ان القول بكون الخالق هو الله تعالى انما هو مذهب اهل السنة والجماعة والمعتزلة والشيعة خالفوهم في ذلك وزعموا ان للعبد قدرة مؤثرة في افعاله بلا ايجاب بل بالاختيار فالعباد مستقلون في ايجاد الافعال الا ان عند الشيعة ان قدرة العبد انما تؤثر في المعاصي دون الحسنات بناء على توهمهم ان خالق القبيح قبيح وانت تعلم ان الخالق في نفسه خير لانه اعطاء الوجود والشر انما هو الاتصاف بالمعاصي بالنسبة الى ذوات المتصف بها وعند المعتزلة افعال العباد كلها مخلوقة لهم ولم يعلموا ان الآيات القرآنية صريحة في اسناد خلق الافعال كلها الى الله تعالى كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله سبحانه فسبحان الذي بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون وانا كل شئ خلقناه بقدر فالخالق انما هو الله تعالى دون العبد وانما للعبد قدرة كاسبة لا خالقة وتفصيل هذا المبحث بما لا مزيد عليه قد ذكرناه في شرح السلم واما الفلاسفة فقد نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية كما يظهر لمن تتبع كلامهم وما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن منافيا لما استندوا وبنوا عليه مسائلهم لا يجدي شيئا لانه ان اراد ان صدور الكل بالذات منه تعالى عندهم فلا يدل عليه كلامهم وان اراد انه سواء كان بالذات او بالواسطة فلا يكون الكل مستندا اليه تعالى ابتداء بل تكون المعلولات الاخيرة مستندة الى المعلولات المتوسطة وهي الى العالية وقد صرح بعضهم بان الباري تعالى هو الموجد [illegible]

بالذات وغيره ممكن بسائره معه جوداً او اجبا لوجوب استناد الكل اليه تعالى فيلزم ان يكون وجودات الاشياء
كلها مستفادة من امر واحد هو واجب الوجود فالاشياء كلها بالنسبة اليه تعالى متحققة وهو الوجود الحقيقي المؤثر
فيها باخراجها من الليس الى الايس فوجودها انما يحصل بانتسابها اليه فلا يصلح لاستناد شيء اصلا او الشيء بالمعنى
موجود بنفسه او نفس الوجود لا بغير امر آخر موجوداً فالمؤثر هو الله تعالى لا غير وهذا ايضا افناء من الآيات لمن دنا
كما لا يخفى فافهم قوله فالله تعالى جاعل كل شيء آه قال بعض نذار كلام المصنف في جعل الكليات كلام من
وجوه الاول ان علة الشيء يكون لازما فجاعل الكليات لازم للماهية ولوازم الماهية امور اعتبارية فالواجب يكون
امرا اعتباريا وهذا في غاية السخافة لان معنى كون العلة لازمة لماهية المعلول ليس بانهم انها من الامور الانتزاعية
الممتنعة الانفكاك عنها كما هو معنى لوازم الماهية التي يقال انها امور انتزاعية اعتبارية بل معناه انه يمتنع ان يوجد
مع وجود الشيء ضرورة ان وجود المعلول بدون العلة محال والثاني ان الكلي لا يوجد الا في ضمن الافراد فلو كان
مجعولا فاما ان يتشخص بتشخص واحد فيلزم الترجيح بلا مرجح او يتشخص بجميع التشخصات فيلزم وجود افراده الغير
المتناهية او لا يتشخص بتشخص اصلا فيلزم وجود الماهية المجردة والجواب عنه ابي واستاذي قده بان الماهية انما يتشخص
بنفس التقرر الصادر عن الجاعل فترجيح احد التقررات انما هو من تلقاء الجاعل عز مجده لا من تلقاء نفس الماهية التي نسبتها بالسوية
الى جميع التقررات والتشخصات وان كانت على السواء لكن نسبة المريد الفاعل المختار اليها ليست على السواء فان الارادة مرجحة لبعض التقررات
والاعتذار الفلاسفة القائلين بان الواجب موجب فاعل بالايجاب فالمرجح لاحد التشخصات الاستعداد القريب للمادة والاحوال المنفكة من
خارج كما في الماديات ونفس الحقيقة المنحصرة في فرد واحد كما في المجردات الثالث ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فالمجعول اولا يكون هو التشخص
فصدوره صدور التشخص حقيقة والجواب انا لا ندعي جعل الكليات منفردة بل المجعول حقيقة هو التشخص مجعولا
عليه جعل النوع قال في القبسات اذا وجدت هوية شخصية في الاعيان او في الذهن فقد كان لا محالة ذلك
النحو بعينه وجودا ثابتا لكل الهوية بالذات ووجودا عرضيا لها بالعرض ومن سوغ ان يكون الطبيعة بشرط شيء
المعبر عنها بالفرد والشيء الطبيعي موجودة من دون ان تكون الطبيعة المرسلة لا بشرط شيء المعبر عنها بالكلي موجودة
بعين ذلك الفرد فقد رضي ان يحسب عند العقلاء منسلخا عن الفطرة الانسانية او ليس اذا كان الفرد موجودا
والطبيعة ليست بموجودة لزم ان يكون الشيء مفارقا جوهر ذاته ومباين سنخ حقيقته وهذا مزيد تحقيق انشاء
الله تعالى قوله بل الافتقار في وجوده آه وذلك لان الوجود كما سبق ليس الا نفس صيرورة الذات المجعولة
جعلا بسيطا فهو ليس الا شيئا انتزاعيا ومصداق حمله على الماهية ومطابق الحكم به هي نفس الماهية لا امر زائد عليهم

بها انضماما او انتزاعا فليس في ظرف الوجود الا نفس المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها معنى الوجود
والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها فقولنا المهية موجودة حكاية عن نفس المهية بلا امر زائد عليها وافتقار
الحكاية لما كان عبارة عن افتقار المحكي عنه فافتقار الوجود الذي هو معنى منتزع عن نفس المهية عبارة عن افتقار
منشأ انتزاعه وهي نفس المهية قوله الا ان الطبائع المرسلة آه يعني ان الكليات مقابلة للوجود قبل الجزئيات
بمعنى ان وجودها لا يتوقف على الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فطبيعة الحيوان بما هو
حيوان مثلا ليس مما هو متعلق الذات بمادة ومدة ولا هو مرهون الوجود بالامكان الاستعدادي بل الامكان
الذاتي هناك ملاك فيضان الوجود عن مدبر العالم ويقال له الوجود الالهي لانه انما هو بمحض عناية الله تعالى . واما
الجزئيات المكتنفة بعلائق المادة وعوارض الطبيعة فهي وان كان وجودها ايضا بعناية الله تعالى الا انها متوقفة
على الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فصح استناده الى الله تعالى استدعاء الطبيعة
الجزئية واستعداد المادة المنفعلة ولذا لا يقال لها الوجود الالهي وليس المراد بقولنا ان الكليات لها وجود
الهي وانها موجودة قبل الكثرة ان الكليات موجودة مع قطع النظر عن التشخصات بل المراد ان الكليات اذ هي لا
تتوقف على وجود جزئي معين وشخص خاص يوجد قبل ذلك الشخص فالانسان مثلا موجود قبل وجود زيد لا بمعنى
ان الانسان المجرد من غير ان يوجد في مادة يوجد قبل وجود زيد بل بمعنى ان وجود الانسان لا يتوقف على وجود
زيد بل يمكن بوجود عمرو قبله وهكذا لا يتوقف على وجود عمرو بل يمكن ان يوجد بوجود بكر وقس على هذا فالكليات قديمة
والجزئيات حادثة بتوارد الامكانات الاستعدادية وحركة المادة الاسطقسية في الاستعدادات ومن العجائب
في هذا المقام ما قال بعض الاعلام في حواشيه على شرح الهداية الاثيرية ان الطبيعة في نفسها واحدة لكنها
صالحة لان تتعدد وتتكثر بنفسها بحيث تكون في كل نحو من انحاء الوجود متخصصا فالوجودات التي توجد بها المهية
حين هي متكثرة متكاثرة واذا انتسب الوجود الى المهية نفسها فهو واحد فالطبيعة هي نفسها موجودة بوجودات وموجودة
بوجود واحد والوجود الواحد المنتزع حاله كحال المهية في صلوحه لان يكون كثيرا فالمهية المطلقة موجودة بوجود مطلق
والمهية بما هي كثيرة موجودة بوجودات كثيرة هي الاشخاص فالوجود المطلق الذي به موجودية المهية نفسها يسمى
وجودا الهيا والوجودات الخاصة التي بها وجدت المهية عند التكثر يسمى وجودا طبيعيا وهذا الوجود الطبيعي وان كان
من لوازم الوجود الالهي لكن للوجود الالهي تقدم عليه بالذات فلو عدم الاشخاص وانتفى الوجود الطبيعي لم يضر في
بقاء الوجود الالهي وان استلزم انتفائه استلزام اللوازم المتاخرة عن الذات ولا يخفى ان هذا الكلام صريح

في ان الماهية توجد بوجودين احدهما الوجود المطلق وثانيهما الوجودات الكثيرة فلا يخلو اما ان تكون الماهية المطلقة
الموجودة بالوجود المطلق متحققا مع قطع النظر عن التشخصات فيلزم وجود الماهية المجردة عن التشخصات في نفس
الامر ووجود الشيء مجردا عن التشخص ليس له معنى اصلا ضرورة ان الوجود مساوق للتشخص نعم يمكن ان يلاحظ
الشيء مع قطع النظر عن التشخص لكن هذا الوجود انما هو في ظرف هذا اللحاظ فقط واما ان تكون في ضمن الفرد الخاص
والتشخص المخصوص فظاهر انه لا معنى ح لوجودها بدون التشخص فلا تكون موجودة بالوجود المطلق واما ان تكون
موجودة في ضمن الفرد المبهم وهو ايضا باطل اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم في الخارج اصلا واما قوله فلو عدم
الاشخاص فان اراد به ان انعدام الاشخاص وانتفاء الوجود الطبعي راسا لا يضر في بقاء الوجود الالهي فهذا باطل
قطعا اذ من الضروريات انه لو عدمت الاشخاص طرا وانتفى الوجود الطبعي راسا لا يبقى الوجود الالهي اذ الوجود
الالهي لا يمكن الا في ضمن الوجود الطبعي غاية الامر انه لا يتوقف على الوجود الخاص والاستعداد المخصوص وان
اراد ان انعدام الاشخاص وانتفاء الوجود الطبعي في الجملة لا يضر في بقاء الوجود الالهي فمسلم لكنه لا يجديه نفعا اذ لا يلزم
منه ان يكون الماهية المطلقة موجودة بالوجود المطلق ثم بعد القول بان انعدام الاشخاص وانتفاء الوجود الطبعي
لا يضر في بقاء الوجود الالهي القول باستلزام انتفائه استلزام اللوازم المتأخرة عن الملزومات مما لا يدرى
محصله وذلك لان انتفاء الوجود الطبعي اذا كان مستلزما لانتفاء الوجود الالهي فلا معنى لكون انتفاء الوجود الطبعي
غير ضار في بقاء الوجود الالهي ولعل لكلامه وجها لا احصله وليعلم انه قال هذا البعض من الاعلام في حواشيه
على حواشي شرح المواقف ان نفس الطبيعة سواء كانت توجد مشتركة ومتمايزة المرتبتان متغايرتان في الاحكام و
ممكنتان محتاجتان الى الجاعل فالجاعل يجعلهما ويقررهما وكلاهما موجودان في الخارج المطلق بوجود مطلق و
الخاص بوجود خاص فوجود المرتبة الاولى يسمى وجودا الهيا ووجود المرتبة الثانية يسمى وجودا طبعيا وهذا مما يقضى
به العجب لانه صرح في ان جعل الطبيعة مغاير لجعل التشخص فيلزم جعل الطبيعة مرتين مرة بنفسها ومرة في ضمن
التشخص وهذا باطل قطعا لان التشخص لو كان في الخارج مركبا من الماهية والتشخص فالمجعول كون الماهية متشخصة و
لو كان عبارة عن الماهية المتمايزة بنحو الوجود فجعل الماهية غير جعل التشخص ايضا وكذا لو كان مركبا عقليا لان جعل
الكل هو بعينه جعل الاجزاء العقلية لاتحادهما جعلا ووجودا وبالجملة الماهية المطلقة والمتخصص لواحد من التشخصات
لم يتعدد من الجاعل اصلا فالمجعول ليس نفس الطبيعة المطلقة بما هي كذلك بل المجعول انما هي الطبيعة من
حيث التعين والوجود فلا يمكن كون الطبيعة المطلقة مجعولة الا في ضمن الاشخاص ولا يتصور كونها مجعولة بجعل

جعل الاشخاص ولو قبله بالذات كما زعمه ثم ان القول بكون الطبيعة مجعولة بجعل مغاير لجعل التشخص لا يلائم على
القول بالجعل البسيط ولا على القول بالجعل المركب اما على الاول فلان المهية حين تقررها بالافاضة الجاعل تكون
متشخصة ومتعينة بلا زيادة شيء عليها وبلا انضمام امر اليها فهي بنفس ذاتها بلا زيادة حيثية مصداق للوجود والتشخص
جميعا فجعلها هو جعل التشخص بعينه واما على الثاني فلانه لو كان جعل الطبيعة المطلقة متقدما على جعل التشخص فلا بد
من ان يتعلق الجعل اولا بالمهية ثم بالتشخص من حيث هو تشخص والتشخص على هذا التقدير عبارة عن المهية المعروضة
للوجود فاما ان يكون المجعول نفس المهية والمجعول اليه الوجود المطلق فيكون جعل التشخص عبارة عن ضم الكلي
الى الكلي وهو غير مفيد للهذية كما تقرر عندهم واشهد به البديهة ايضا او يكون المجعول نفس المهية والمجعول اليه
الوجود الخاص وهذا ايضا باطل اذ الوجود على هذا التقدير يكون من العوارض القائمة بالمهية وخصوصية العارض
فرع خصوصية المعروض اذ يكون متعلق الجعل المهية التي تخصصت وتشخصت قبل عروض الوجود وقيامه بها
فلا يكون عروض الوجود مشخصا لها وايضا لو كان جعل المهية مغايرا لجعل التشخص ومتقدما عليه فاما ان تكون المهية
متشخصة بهذا الجعل المتقدم ام لا على الاول لا معنى لجعلها مرة اخرى وكونها متشخصة بتشخص آخر وعلى الثاني
يلزم وجود المهية المجردة وبالجملة كلام هذا البعض من الاعلام اجل من ان يناله الفهم القاصر قوله كالزمان
نفسه آه يعني ان مثل الكليات مثل الزمان نفسه ومحله اعني الحركة الدورية السرمدية وحامل محله اعني الفلك
المحدد للجهات وكالجواهر المجردة المرتفعة عن افق الزمان فان المذكورات كلها قديمة وليست كالجزئيات الزمانية
المرهونة بايدي الامكانات الاستعدادية وحركة المادة الاستعدادية الاستعدادات فليس حال الكليات كحال
الشيء الطبيعي المكتنف بعوارض المادة وعوائقها وعلائقها فانه يتوقف على استعدادات المادة وهذا الكلام
من الشارح ماخوذ عما قال في القبسات التقدم الذاتي هو كون الذات لا يسبقها ليسية الفوة والبطلان والوجود
لا يسبقه ليسية العدم والسلب سبقا بالذات اصلا وملاكه وجوب الذات والوجود وجوبا بالذات كما ان الحدوث
الذاتي ملاكه جواز الذات وطباع الامكان بالذات والقدم الدهري ويعبر عنه بالازلية السرمدية هو كون الوجود
الحاصل بالفعل غير مسبوق بالعدم الصريح في متن الدهر بل ازلي الحصول في حاق الواقع والقدم الزماني
هو كون الشيء الزماني غير متخصص الوجود بزمان ما مسبوق من جهة المبدء بزمان العدم بل مستمر الحصول في امتداد
الزمان كله فلا يكون لزمان وجوده اول زماني وملاكه الاستغناء عن التعلق بالامكان الاستعدادي وحركة المادة
في الاستعدادات على خلاف الامر في الحدوث الزماني فانه عبارة عن اختصاص وجود الشيء بزمان مسبوق

من جهة المبدء بزمان العدم ولا كذا علاقة الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الامكانات الاستعدادية وما
لا يكون زمانيا كالزمان ومحله وحال محله والجواهر المجردة مثلا لا يصح ان يكون قديما زمانيا او حادثا زمانيا اصلا
لان وجوده لا يكون في زمان حتى يصح ان يقال ان وجوده في جميع الازمنة او في زمان ما مخصوصه فلو قيل
هل الزمان او الفلك الاقصى او العقل المفارق مثلا قديم زماني او حادث زماني كان هذا من القول و
كان الجواب سلب الطرفين جميعا لانه خارج عن هذا الجنس فوزانه وزان قول من يقول هل العقل المجرد موجود
في جميع الامكنة او في هذا المكان بخصوصه بل الصحيح ان يقال هل شيء من ذلك قديم دهري او حادث دهري انتهى
وفي هذا الكلام كلام من وجوه والتعرض له يقتضي خروجا عن المقام قوله ومن ثمه تسمعهم يقولون آه قال
الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء الحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة
التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان
وجوده بما هو حيوان بعناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو
بسبب الطبيعة الجزئية وهذا ينافي ما قال في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الثاني من قاطيغورياس
الشفاء بكون الاشخاص الجوهرية اقدم من الانواع والانواع من الاجناس وذكر هناك ان الاشخاص هي
الجواهر الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة لا بمعنى ان معنى الجوهرية مختلفة
فيها لانه مقول على الكل بالتساوي لا بالتشكيك بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اول من
جهة الوجود ومن جهة الكمال والفضيلة وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس وهذا صريح في ان الاشخاص اقدم
وجودا من الانواع والانواع من الاجناس فالوجود والقوام اولا وبالذات انما يكون للاشخاص ثم للانواع
للاجناس فيكون الاشخاص بحسب تشخصاتها مبادئ للانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس
وقال ايضا في الالهيات الشفاء ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه من وجود
الموجود بالنوع بحصته فهي اسباب وجوده وليس هو سببا لوجودها ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل
قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسمية التي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل
بالذات بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم كذا وغاية ما يمكن
ان يقال في التطبيق بين كلاميه ما يفهم من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان تقدم الانسان
على الحيوان وعليته له على ان يكون الانسان في العين علة للحيوان في الذهن وان كان هو والحيوان

فی الذہن متقدما علی تصور الانسان وذلک علی ان یکون نسبۃ الوجود الیہ احق من نسبتہ بالتدریج لکون نسبتہ الیہ کنسبۃ جزء الشئی الی ذلک الشئی فلا ینافیہ ما ذکرہ من نفی سببیتہ لہ فالجسم بمعنی المادۃ متقدم علی الانسان مثلا تقدما بالسببیۃ لان لہ وجودا محصلا قبلہ وبمعنی الجنس متقدم علیہ بالاحقیۃ وہذا من قبیل التقدم بالمہیۃ وفیہ انہ یبقی الکلام فی ان الانسان فی الاعیان سبب للحیوان فی العقل لجواز انفکاک کل منہما عن الآخر لامکان ان یتصور الحیوان من دون کون الانسان فی الاعیان وکون الانسان فیہ من دون تصور الحیوان و سیجیئ لہذا المبحث مزید تحقیق انشاء اللہ تعالی قولہ وتحریر محل النزاع آہ لا خلاف لاحد فی ان الحقائق الممکنۃ موجودۃ ومتحققۃ فی نفس الامر وان تحققہا فی الواقع لیس تابعا لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع و لاریب ایضا فی ان الممکنات لا تتحقق فی نفس الامر بلا علۃ جاعلۃ وان اثر تلک العلۃ لابد وان یکون متحققا فی الواقع مع قطع النظر عن الاعتبار والانتزاع فلا یخلوا اما ان یکون الوجود زائدا علی المہیات الممکنۃ عارضا لہا فی الواقع انضماما او انتزاعا اولا یکون الوجود زائدا علیہا فی نفس الامر ولا قائما بہا انضماما او انتزاعا بل یکون الوجود منتزعا عن نفس المہیۃ بلا زیادۃ حیثیۃ اصلا ولا یکون للوجود عروض للمہیۃ فی نفس الامر کما لیس للانسانیۃ عروض فی نفس الامر لذات الانسان فعلی الاول یکون اثر الجعل خلط المہیۃ بالوجود ویکون جعل المہیۃ عبارۃ عن تصییر العلۃ المہیۃ موجودۃ ای معروضۃ للوجود ومخلوطۃ بہ فی نفس الامر فتعین القول بالجعل المرکب وعلی الثانی لا یکون فی نفس الامر الا نفس المہیۃ من دون امر زائد علیہا فلا یتصور علی ہذا التقدیر خلط شئی بشئی ولا عروض شئی بشئی فیکون اثر الجعل نفس المہیۃ لا خلطہا بعارض ہو الوجود فتعین ح القول بالجعل البسیط فلا بد لتحقیق ہذا المبحث من تحقیق امر الوجود فنقول لاریب فی ان العقل ینتزع عن الموجودات معنی بدیہیا یعبر عنہ بہستی ولا ان لہ فی الواقع مصداقا لحملہ مصححا لانتزاعہ متحققا فی نفس الامر بلا اعتبار معتبر وفرض فارض والا لکانت الحکایۃ عنہا بالوجود وانتزاعہ عنہا بمحض الاختراع وہو سفسطۃ محضۃ فاما ان یکون منشاء انتزاعہ ومصداق حملہ نفس الحقیقۃ التی ینتزع ہو منہا بلا امر زائد علی نفس حقیقتہا او یکون منشاء انتزاعہ ومصداق حملہ امرا زائدا علیہا والثانی باطل قطعا لان ذلک الامر الزائد اما عارض للحقائق او منفصل عنہا فان کان عارضا یکون متاخرا عن تقررہا ضرورۃ تاخر العارض ای عارض کان عن تقرر المعروض فلا یکون مصداقا للوجود بل متاخرا عن مصداق الوجود وان کان منفصلا عنہا فاما ان یکون منشاء انتزاع الوجود علاقۃ وارتباط بینہا وبین ذلک المنفصل اولا علی الثانی لا یصح لانتزاع الوجود من المہیۃ بل انما ینتزع عن ذلک المنفصل فلا تکون المہیۃ

ويساق الكلام في منشاء انتزاع الوجود عن ذلك المنفصل وعلى الاول يكون ذلك التعلق والارتباط متاخرا
عن وجود الطرفين اذ التعلق والارتباط من المعاني النسبية التي يتوقف تحققها على وجود الحاشيتين فلا يمكن
ان يكون ذلك التعلق والارتباط منشاء للموجودية ومصداقا للوجود ثم ان ذلك التعلق والارتباط اما كان
امرا انتزاعيا لا يكون له تحقق في الواقع الا بمنشاء الانتزاع فيجري الكلام في ذلك المنشاء فينتهي بالآخرة اما
الى نفس الماهية او الى امر انضمامي اذ على تقدير كونه انتزاعيا يجري الكلام في منشائه فمصداق الوجود ومنشاء انتزاعه
ذوات الحقائق وانفسها اذ على تقدير كونه انضماميا لا بد من ان يكون ذلك الامر المنضم فرعا لوجود الموصوف
اذ لا معنى لانضمام شيء الى ما ليس بشيء فيكون للماهية قبل الوجود وجود وهو مع بطلانه بالبديهة يبطله ان
ذينك الوجودين ان كانا متحدين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانا متغايرين جرى الكلام في الوجود السابق
وهكذا فيلزم التسلسل وايضا الوجود على تقدير كونه صفة منضمة الى الماهية يكون قائما بها حالا فيها فلا يخلو اما ان
يكون صورة او عرضا ضرورة ان الحال منحصر في الصورة والعرض كما ان المحل منحصر في المادة والموضوع
والاول باطل قطعا اذ الوجود ليس صورة مقومة لشيء والثاني ايضا باطل اذ على تقدير كونه عرضا يكون محتاجا الى
موضوعه فيكون متاخرا عنه بحسب الوجود فيكون في مرتبة وجود موضوعه معدوما وايضا على تقدير كونه امرا منضما
الى الماهية يكون تشخصه مستفادا عن تشخص محله لما تحقق عندهم ان تشخص الحال فرع تشخص المحل فيكون المحل
متشخصا قبل الوجود مع ان الوجود والتشخص متساوقان فان قلت قد صرح المحقق الطوسي في التجريد بان قيام
الوجود بالماهية من حيث هي هي يقال ان كان المراد بالماهية من حيث هي هي نفس الماهية بلا شيء زائد عليها فلا
يخلو اما ان تكون الماهية في تلك المرتبة المتقدمة على قيام الوجود بها ذاتا او لا على الثاني هي لا شيء محض فلا معنى
لقيام الوجود بها وعلى الاول تكون قبل قيام الوجود بها منشاء لانتزاع الوجود فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام الوجود
بها اذ معنى قيام الوجود بها كونها مصداقا له ومصححا لانتزاعه وان كان المراد بالماهية من حيث هي هي الماهية المعروضة
لتلك الحيثية في الذهن حتى يكون المعنى ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك الحيثية بان تكون تلك الحيثية
قيدا لمعروض الوجود او شرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بالماهية هو اللحاظ الذهني الذي هو ظرف
عروض تلك الحيثية فهذا باطل قطعا لان قيام الوجود بالماهية واتصافها به على تقدير كونه زائدا عليها عارضا لها اما في
نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة
لحيثية ذهنية في لحاظ الذهن ولا مشروطة بحيثية ذهنية ولا منوطة بلحاظ الذهن في موجودية الماهيات ليست مرهونة

بلحاظ اللاحظ وبهذا ظهر ان ما اشتهر فيما بين المتأخرين ان الوجود زائد على الماهيات الممكنة في العقل ليس بشيء اذ
معنى الوجود الذي يتصف به الذهن الماهية في مرتبة الحكاية معنى قائم بالذهن لا بالماهية وايضا يلزم انه ما لم يوجد
الماهية في الذهن لم يصر موجودا خارجيا وهو باطل قطعا واذا ثبت ان الوجود ليس امرا زائدا على الماهية عارضا لها في
نفس الامر انضماما او انتزاعا فالوجود عبارة عن حكاية نفس الذات واذا كان حكاية عن نفس الذات فمجعولية
الحكاية عبارة عن مجعولية مصداقها فمعنى جعل الماهية موجودة جعل مصداقه الذي هي نفس الذات فالمجعول
في الواقع نفس الماهية وهي اثر الجعل بالذات فثبت ان الحق هو الجعل البسيط ويحكى عنه بالجعل المؤلف فالجاعل
جعل نفس الماهية ويحكى عنه بان الجاعل جعلها موجودة فقولنا الانسان انسان او حيوان او ناطق او موجود مثلا
حكايات عن نفس الذات المتقررة بجعل الجاعل ولا يحتاج صدق تلك الحكايات الى جعل آخر بخلاف صدق
قولنا الانسان قائم او كاتب لان صدق الحكاية منوط بصدقها اعني المحكي عنه ومصداق تلك الحكايات
نفس ذات الانسان ومصداق الحكاية بالقيام والكتابة ليس نفس ذات الانسان فجعل نفس ذات الانسان
هو جعل الحكاية بالانسانية والحيوانية والناطقية والوجود لان جعل الحكاية عبارة عن جعل المحكي عنه وان كان
مفهوم جعل الحكاية من حيث انها موجودة في الذهن مغايرا لجعل المحكي عنه لكن صدق الحكاية ليس منوطا بهذا
الجعل المغاير لجعل المحكي عنه وظاهر ان جعل ذات الانسان ليس هو نفس جعله قائما او كاتبا ضرورة انهما
ليسا بحكايتين عن نفس ذات الانسان بل يحتاج صدق الحكاية بالقيام والكتابة الى جاعل يجعل الانسان
قائما او كاتبا فيتخلل هناك جعل مستانف بين الماهية والعوارض وعلى ما قررنا ينبغي ان يحمل ما استدل عليه
صاحب الاشراق على حقيقة الجعل البسيط حيث قال الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل
الا نفس الماهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لم يفده شيئا زائدا فهو كما كان او افاد فكان
للوجود وجود لا الى نهاية انتهى وحاصله ان الوجود ليس عارضا للماهية في نفس الامر بل هو اعتبار عقلي كما ان الانسانية
ليست عارضة لماهية الانسان في نفس الامر بل هي اعتبار عقلي يعتبرها العقل باخذ مفهوم الانسان مع معنى
المصدرية وليس في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية والاعتبار العقلي ماهية معروضة ووجود عارض
او انسانية عارضة وانسان معروض فلا يكون من الفاعل الا نفس الماهية العينية لا الوجود لانه اعتبار عقلي
ولا الاتصاف اذ لا اتصاف في الواقع ولو كان الوجود هو ما من الفاعل بمعنى ان لا يفيد الفاعل الوجود شيئا
زائدا اي عروضا للماهية وقياما لها بان لا يجعله عارضا للماهية وقائما بها فالوجود كما كان قبل الجعل ليس عارضا

للمهية ولا قائما بها فلا يكون عروض الوجود للمهية ولا قيامه بها اثر اللجعل مع انه قد فرض انه هو ما من الفاعل او
يفيدا لفاعل الوجود شيئا زائدا اى عروضا للمهية وقياما بها فيلزم ان يكون للوجود وجود فيكون وجود الوجود ايضا
عارضا لها وقائما بها فيلزم تسلسل الوجودات فان قال قائل الوجود عارض انتزاعي فلا وجود له في الخارج
وانما الوجود لمنشاء انتزاعه فلا يلزم المهية في الامور الموجودة في الخارج والتسلسل في الامور الانتزاعية ينقطع
بانقطاع الاعتبار يقال الوجود على تقدير كونه زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر لا يمكن ان يكون منتزعا
عن نفس المهية فلا بد من تحققه في نفس الامر اما بنفسه او بمنشاء انتزاعه فيكون منشاء انتزاعه عارضا للمهية في
نفس الامر هو بما هو موجودية المهية فيلزم التسلسل وصاحب الافق المبين لما لم يتعمق في كلامه اعترض عليه بوجهين
الاول ان الانتزاعيات الذهنية والعينيات الخارجية والاتصاف بالاعتبارات العقلية والتلبس بالاوصاف العينية سواسية في الاحتياج
الى الفاعل فلا يصح قوله الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل الا نفس المهية العينية فان كون الوجود من الاعتبارات العقلية
لا يستلزم ان لا يكون هو من الفاعل ولان لا يكون الاتصاف به من الفاعل لا يصح قوله يكون من الفاعل على المهية العينية والجواب عنه ان الانتزاعيات
الذهنية على قسمين الاول انتزاعي ذهني لا يزيد على نفس الذات المنتزع عنها بما هي كك اى كالمفهوم الانسان
المنتزعة عن نفس ذات الانسان والثاني انتزاعي ذهني زائد على ذات المنتزع كالفوقية المنتزعة عن السماء
والكلية المنتزعة عن ذات الانسان وكل من القسمين نحوان من التقرر والوجود الاول تقرر الانتزاعي بنفس
تقرر منشاء انتزاعه والثاني تقرره في الذهن بعد الانتزاع والانتزاعيات بالنحو الثاني من التقرر مهيات
واقعية في انفسها مجعولة بجعل وراء جعل مناشيها وبالنحو الاول منه مجعولة بعين جعل مناشيها فهي بما هي
حكايات عن مناشي انتزاعها مجعوليتها هي مجعولية مناشيها لا غير والوجود انتزاعي من القسم الاول فلا يكون
بما هو حكاية اثر الجاعل بالذات بل لا يكون اثر الجاعل بالذات في هذا النحو من التقرر الا مصداقه الذي هو نفس
المهية العينية اى المهية الواقعية النفس الامرية سواء كانت في الخارج او في الذهن فالوجود من حيث انه حكاية
امر عقلي ليس اثرا بالذات لجاعل المهية وانما اثره بالذات نفس المهية ومن حيث انها حقيقة من الحقائق
موجودة بنفسها في الذهن اثر لجعل آخر وراء جعل المهية التي هي حكاية ذهنية عنها فغرض صاحب الاشراق
ان الوجود من القسم الاول من قسمي الانتزاعي فلا يكون من حيث انه اعتبار عقلي وحكاية ذهنية اثر الفاعل
المهية وانما يكون اثر الفاعل المهية العينية التي هي مصداق الوجود فقول صاحب الافق المبين ان الانتزاعيات
الذهنية كالعينيات الخارجية في الاحتياج الى الفاعل فمسلم لكن صاحب الاشراق لا ينفي احتياج الموجودات

الذہنیۃ والانتزاعیات العقلیۃ الی الفاعل وکیف تظن انہ یعتقد کون الموجودات الذہنیۃ والانتزاعیات
العقلیۃ واجبۃ بالذات غیر محتاجۃ الی الفاعل ولا یضرہ احتیاج الانتزاعیات الذہنیۃ من حیث انہا حقائق
موجودۃ فی الذہن بالذات الی الجاعل فی احتیاجہ شیئا فان عرضہ ان الوجود بما ہو حکایۃ ذہنیۃ وموجود ذہنی
فی مرتبۃ الحکایۃ لیس اثر الجاعل بالذات ولا محتاجا الیہ بالذات بل معنی کونہ اثر الجاعل ان مصداقہ وہو نفس المہیۃ
العینیۃ اثر الجاعل حقیقۃ وان اراد ان الانتزاعیات الذہنیۃ بما ہی حکایات عن مناشی انتزاعہا کالعینیات
الخارجیۃ فی الاحتیاج الی الفاعل فہو مع بل ظاہر البطلان فان الانتزاعیات الذہنیۃ بما ہی حکایات انما معنی
احتیاجہا الی الجاعل الفاعل ان مناشی انتزاعہا محتاجۃ الیہ اما بحسب ماہیاتہا او فی اتصافہا بالوجود واما العینیات
الخارجیۃ فمعنی احتیاجہا الی الفاعل انہا انفسہا محتاجۃ الیہ اما بحسب ماہیاتہا او فی اتصافہا بالوجود ولما کان الوجود بما ہو حکایۃ امرا عقلیا کان معنی
احتیاجہ الی الفاعل احتیاج مصداقہ الیہ ومعنی کونہ اثر الجاعل ان مصداقہ اثر الجاعل فلا یکون من الفاعل علی الا نفس المہیۃ الواقعیۃ التی ہی
مصداق الوجود وبہذا ظہر ان ما قال ان الاتصاف بالاعتبارات العقلیۃ کالتلبس بالاوصاف العینیۃ لیس بشیء کما لا یخفی علی المتامل الثانی
ان الوجود امر انتزاعی لیس موجودا فی الخارج ومعنی کون المہیۃ عینیۃ لیس ہو ان وجود المہیۃ موجود فی الخارج بل معناہ صحۃ ان ینتزع عنہا الوجود
فی الاعیان والقائلون بالجعل المؤلف یقولون ان کون المہیۃ بحیث یصح ان ینتزع عنہا الوجود فی الاعیان
اثر الفاعل ولیس مذہبہم ان اثر الفاعل نفس الوجود حتی یقال ان الفاعل ان افاد الوجود وجودا زائدا
لزم ان یکون للوجود وجود وان لم یفد فالوجود کما کان ولا ان اثر الفاعل نفس المہیۃ المنتزع عنہا حتی یلزمہم
القول بالجعل البسیط ولا نفس حقیقۃ صحۃ الانتزاع حتی یظن ان نفس حقیقۃ صحۃ الانتزاع مہیۃ من المہیات
فالقول بکونہا اثر الفاعل یؤول الی القول بالجعل البسیط والجواب ان مقصود صاحب الاشراق ان اثر
الفاعل نفس المہیۃ لنفس الامریۃ من دون امر زائد علیہا اصلا کیف ولو لم یکن اثر الفاعل نفس المہیۃ بل کان
اثرہ امرا زائدا علیہا فاما ان یفید الفاعل ذلک الامر الزائد وجودا وقیاما بالمہیۃ فیکون لذلک الامر الزائد الذی
ہو الوجود علی ہذا التقدیر وجود ولا مساغ علی ہذا التقدیر للقول بان معنی کون المہیۃ عینیۃ صحۃ ان ینتزع عنہا الوجود
فی الاعیان بل معنی کون المہیۃ عینیۃ علی ہذا التقدیر ان المہیۃ قد عرضہا عارض زائد علیہا فی نفس الامر و
جعلہا الجاعل معروضۃ للوجود فی نفس الامر فیکون اثر الجاعل تلک الصفۃ المنضمۃ لا کون المہیۃ بحیث یصح
ان ینتزع عنہا الوجود واما ان لا یفید الفاعل ذلک الامر الزائد وجودا وقیاما بالمہیۃ فلا تکون المہیۃ متصفۃ
بالوجود فی الواقع ولا یکون للوجود عروض للمہیۃ فی نفس الامر فلا سبیل الا الی القول بالجعل المؤلف کما قال

صاحب الافق المبين ان كون المهية مجعولة انما معناه صحة ان ينتزع عنها الوجود في الاعيان والمشائية لتصحيح
ان ذلك اثر افادة الفاعل لا نفس المنتزع ولا المهية المنتزع عنها ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع ليس بشيء
فان هذا القول بالجعل المؤلف على كون الوجود صفة عارضة زائدة عليها في نفس الامر فمذهب المشائية ان
الجاعل يجعل المهية معروضة لتلك الصفة الزائدة فليس اثر افادة الفاعل عندهم كون المهية بحيث يصح ان
ينتزع عنها الوجود فان هذا المفهوم الانتزاعي لا يمكن ان يكون اثر افادة الفاعل ونشائه ومصداقه عندهم
ضم تلك الصفة الى المهية لا كون المهية بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود ولعلك قد علمت مما ذكرنا ان ما قال
صاحب الاشراق في غاية القوة والمتانة بل ما يرد عليه صاحب الافق المبين في نهاية الركاكة والسخافة قال
وتنزل فقال والوجود والاتصاف اثر بالعرض هذا مطابق لما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة
ان مذهب الاشراقيين ان الجعل متعلق ابتداء بنفس المهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع
عنها كونها هي وكونها مجعولة فالمهية مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع للجعل وان صح ان يقال انه وجوده
تابع له كما ان عند من يجعل اثر الجاعل هو الاتصاف بالوجود لا يصح ان يقال جعلها الجاعل متصفا بالاتصاف
بالوجود او متصفا بالاتصاف بذلك الاتصاف فكما ان الاثر الاولى عندهم هو الاتصاف لا بمعنى انه جعله شيئا بل
جعله في نفسه والاتصافات الاخرية عليه كذلك الاثر الاول عند الاشراقية هي المهية لا بمعنى جعلها اياها او غيرها
بل جعلها في نفسها وصحة انتزاع الاتصاف مترتب عليه الحاصل ان اثر الجاعل بالذات والصادر الاول عند
الاشراقية هي نفس المهية ثم الوجود والاتصاف الى سائر المراتب المنتزعة اخيرا صادرا وبالتبعية بنفس ذلك
الجعل وعند المشائية نفس الاتصاف بالوجود والاتصافات الاخر صادرة بالتبعية بنفس ذلك الجعل المتعلق
بالاتصاف بالوجود فان الجعل البسيط المتعلق بالذات بنفس المهية يتعلق بالعرض بما ينتزع عنها نفسها كالوجود
والاتصاف بالوجود وغيرها من المراتب المنتزعة عنها فان تقرر المهية هو التقرر لتلك المنتزعات بالعرض وان
كان لصور تلك المنتزعات في الذهن تقرر آخر مغاير لتقرر المهية بحسبه يتعلق به جعل آخر بسيط مغاير للجعل البسيط
المتعلق بالمهية وكذلك الجعل المؤلف المتعلق باتصاف المهية بالوجود في الواقع بالذات متعلق بالعرض بما ينتزع
عن ذلك الاتصاف الواقعي كالاتصاف بذلك الاتصاف وغيرها من المراتب المنتزعة عنه فان واقعية تلك المراتب
انما هي واقعية منشائها الذي هو ذلك الاتصاف الواقعي عندهم وبهذا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين
معترضا على المحقق الدواني انه اذا لوحظ الوجود على ان يصلح متعلقا للجعل البسيط اي الموجودية من حيث

انها مفهوم بالاّ بمعنى ان المهية موجودة ربما يتعلق به جعل البسيط مباين للجعل البسيط المتعلق بالمهية ولا يترتب عليه
على سبيل اللزوم البتة وفصله في الحاشية المتعلقة على قوله مباين الجعل البسيط آه بان الجعل البسيط للمهية
لا يصح ان يكون جعلاً للوجود والاتصاف وبالجملة للهيئة التركيبية الماخوذة بالذات من حيث انها مفهوم اذ
المهيتان المتباينتان يمتنع اتحادهما جعلاً فان الاتحاد في الجعل لا يتصور الا بين المتحدين في الوجود بل التقرر
في الحقيقة فالوجود والاتصاف مثلاً لا يتصور حقيقته في ظرف ما الا بان يتعلق به جعل بسيط مباين للجعل البسيط
مباين للجعل البسيط المتعلق بالمهية وذلك الجعل البسيط المباين لا يترتب على الجعل البسيط المتعلق بالمهية
على سبيل اللزوم اذ ليس بينهما علاقة امتناع الافتراق بل كثيرا ما يصح الافتراق ليس بشيء اذ ليس مراد المحقق
الدواني ان الوجود والاتصاف المنتزع الى آخر المراتب بتقرراتها الاصلية المغايرة لتقرر مناشيها مما وقع بنفس
الجعل المتعلق بالمهية حتى يرد انها مباينة للمهية والمهيتان المتباينتان يمتنع اتحادهما جعلاً وان تلك المنتزعات
الذهنية المتقررة في الذهن مجعولة بجعل مباين بجعل المهية غير مترتب على جعل المهية على سبيل اللزوم بل
مراده ان تلك المنتزعات بحسب تقررها الواقعي بتقرر مناشيها مجعولة بعين جعل المهية المنتزعة تلك المنتزعات
عنها ولا استحالة في تعلق جعل واحد بالمهيتين المتباينتين بان يكون ذلك الجعل متعلقا باحدهما بالذات
وبالاخرى المنتزعة عنها نفسها بالعرض وانما الممتنع تعلق جعل واحد بالذات بمهيتين متباينتين بان يكون لكل
منهما تقرر مباين متمايز عن تقرر الاخرى فافهم ولا تخبط قوله والاتصاف من حيث هو غير مستقل آه اعلم
ان اتباع المشائية قد ذهبوا الى ان الوجود صفة زائدة عليها عارضة لها في نفس الامر فالمهية عندهم معروضة
للوجود مخلوطة به في نفس الامر كالجسم المعروض للسواد والبياض فالجعل عندهم عبارة عن الخلط الواقعي الذي
بين المهية والوجود في نفس الامر كما ان جعل الصباغ الثوب اسود ويكون اثر الجعل بالذات هو الواقع
من الخلط الذي بين الثوب والسواد ولا يمكن ان يكون اثره بالذات نفس المهية لانها بنفس ذاتها على
هذا التقدير ليست مصداقا للوجود ولا ان يكون اثره بالذات نفس الوجود بل يكون الاثر بالذات خلط المهية
بالوجود ويكون نفس المهية ونفس الوجود اثرين للجعل بالعرض في ضمن الاثر بالذات فاذا جعل الجاعل
المهية موجودة تقررت المهية مجعولة بالوجود وصدق عليها نفسها وذاتياتها الوجود وبهذا الجعل المؤلف المتخلل
بين المهية والوجود والعوارض التي تلحق المهية بعد الوجود فان صدقها عليها يحتاج الى جعل آخر مؤلف متخلل
بينها وبين تلك العوارض اللاحقة لها بعد الجعل المؤلف الاول وصاحب الافق المبين قد زعم ان اثر الجعل

عند المشائية هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية المشتملة على النسبة بما هي ملحوظة بين المجعول والمجعول اليه على انها مرآة لملحوظية احدهما بالآخر حيث قال الجعل اما بسيط وهو جعل الشئ دائرة التابع لنفس ذلك الشئ ويتقدس عن تعلق شئ بشئ ولا يكون بحسبه الا مجعول فقط يبدعه الجاعل ويفيض نفسه ويعبر عن تلك المرتبة المجعولية بتقرر الذات وقوام الماهية وفعليتها واما مؤلف وهو جعل الشئ شيئا وتصييره اياه ودائرة المرتب عليه هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية ولا يتعلق بشئ واحد بل له مجعول ومجعول اليه وهو انما يتعلق بالصيرورة اياه و ما اظن انه لم يتحصل ذلك من الانتهاء الى جعل بسيط اما النفس الصيرورة او الاتصاف او نفس الاتصاف او لمفهوم ما في بعض المراتب ساقط بان النسبة التي هي الصيرورة او الاتصاف في هذا النحو من الجعل انما يلحظ بين المجعول والمجعول اليه على انها مرآة لملحوظية احدهما بالآخر لا على ان يتوجه الالتفات اليها براسها وانما دخولها في متعلق الجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها ماهية ما الغزل المنطرح عن الطرفين الا بالعرض والتصرم متعلق الجعل المؤلف وعا والحكم بان هذه الماهية بل تفتقر في نفسها الى جاعل لفيضها او تستغني لان شان الماهيات الاستغناء بحقائقها التصور بين عن الجعل والافتقار اليه في الحاظ بما لا يدخل في قوامها مفوضا الى البرهان المبين فقد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق اذ التصديق لا يتعلق الا بمفاد الهيئة الحملية كمفهوم هو هو والتصور يتعلق بكل شئ والنسبة انما تدخل في متعلق التصديق بالتبعية من حيث هو حال الموضوع متلبسا بالمحمول واثر التصور حصول نفس الشئ واثر التصديق كون الشئ شيئا كالوجود المحمولي والوجود الرابطي نوعان متباينان بحسب الحقيقة وبحسب المتعلق وبحسب التبع فاحكم ان شاكلة الجعلين في هذه الاحكام تلك لشاكلة هذا الكلام وقد قلده بعض المدققين حيث قال في بعض حواشي حواشي شرح المواقف ان الاثر بالذات على تقدير الجعل البسيط هو نفس الشئ من حيث هو هو والوجود والاتصاف اثر بالعرض وبالتبعية وعلى تقدير الجعل المركب هو اتصاف الماهية بالوجود من حيث هو غير مستقل بالمفهومية اي مفاد الهيئة التركيبية ونفس الشئ والوجود والاتصاف لا بهذه الحيثية اثر في ضمن الاثر بالذات انتهى والشارح قد اقتدى بهما وقلدهما كما هو دابه ودينه في اكثر المواضع ولا يخفى على المتفطن ان النسبة الماخوذة بين المجعول والمجعول اليه على انها مرآة الملحوظية احدهما بالآخر انما تتحقق في مرتبة الحكاية الذهنية وهي ليست متعلق الجعل المؤلف عند المشائية ضرورة ان وجود الماهيات وتعلق الجعل بصيرورتها موجودة في الواقع غير مرهون بالحكاية الذهنية

ولا بلحاظ النسبة التقييدية المستقلة بين المهية والوجود على انها مرآة لمخلوطية احدهما بالآخر وليست تلك النسبة بوجودها الذهني متعلقاً للجعل المؤلف الذي وجدت به المهية ثم يتعلق الصيرورة بها في الذهن جعل مؤلف آخر ورائه الجعل الموجود المتعلق بصيرورة المهية موجودة فاستبان انه ليس مرادهم بالصيرورة التي يزعمونها متعلق الجعل النسبة الحاكية العين المستقلة الملحوظة على انها مرآة لمخلوطية احد الطرفين بالآخر بل مرادهم المخالطية التي هي المرئي لتلك النسبة التقييدية المستقلة والمحكي عنه لتلك الحكاية والا يلزم ان يكون الجعل عند المشائية متوقفاً على تصور الذهن وملاحظته وهذا باطل قطعاً واما الجواب عن النقض المذكور فلا يتوقف على ما ذكره وذلك لان القائلين بالجعل المؤلف يزعمون ان الوجود صفة زائدة على المهية عارضة لها في نفس الامر فيقولون ان اثر الجاعل بالذات انما هو الارتباط الواقع بين المهية والوجود في نفس الامر ثم الاتصاف بهذا الاتصاف وما يتلوه تابعة لذلك الاتصاف الواقعي في المجعولية وينتزعها العقل عنه والقائلون بالجعل البسيط لا يرون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية في الواقع فليس بينها المهية والوجود ارتباط في الواقع حتى يكون اتصافاً وخلطاً مع قطع النظر عن حكاية الذهن وملاحظته فلا احتمال لاول الجعل المؤلف الى الجعل البسيط اصلاً اذ على تقدير كون الوجود صفة زائدة على المهية عارضة لها لا احتمال للقول بالجعل البسيط وعلى تقدير عدم زيادته على نفس المهية لا مساغ للقول بالجعل المؤلف ثم يرد على اصحاب القول بالجعل المؤلف انه لو كان الارتباط الذي بين المهية والوجود اثر الجاعل بالذات لتوقف على تقرر المهية لم تقرر ضمنه قبل عروض العارض اذ لا معنى لانضمام العارض اي عارض كان وانضمامه الى ما ليس بشيء اصلاً فلا يعقل جعل المهية معروضة للوجود في نفس الامر الا اذا كانت المهية موجودة قبل عروض الوجود ولو قبلية بالذات وهذا غير معقول فثبت ان الصادر الاول عن الجاعل نفس المهية من حيث هي هي لا اتصافها بالوجود وهو عروض الوجود لها فبطل القول بالجعل المؤلف واعلم ان بعض تلامذة مولوي احمد علي سنديلي كلام المصنف قال في توجيه كلام صاحب الافق المبين ان للمعنى الرابطي ايضاً نحواً من الشيئية في الخارج وان كان هذا النحو من الشيئية مغايراً لنحو الشيئية المهيات الاستقلالية الاعيانية والشاهد عليه انهم قالوا ارتفاع النقيضين محال فاذا ارتفع وجود زيد في الخارج فلا بد من تحقق العدم لانه اذا لم يكن العدم ايضاً في الخارج فقد ارتفع النقيضان في الخارج ومن ههنا علم ان الشيئية المعنى الاعتباري لا تنحصر في الوجود الذهني ووجوده بانتزاعه بمنشأ انتزاعه وقولهم ان الانتزاعي بما هو انتزاعي لا يكون له حكم الا بمنشأ انتزاعه غير جيد وبالجملة ان للمعنى الرابطي نحواً من الشيئية والفرق بينه وبين الشيئية المهيات الاستقلالية مما يدركه العقل بسهولة وان المتنبع المتلمس به وان ذلك النحو من الشيئية لا يوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر والا عرض

وهذا الكلام في غاية الوهن والسخافة لان المعنى الرابطي مفهوم غير مستقل غير ملحوظ الا بالتبعية فكيف يكون موجودا
في الخارج ولا معنى لوجود الانتزاعيات في الخارج الا ان منشأ انتزاعها موجود في الخارج فلا يكون الانتزاعي موجودا
الا بتبعية وجود المنشأ ولو كان للمعنى الانتزاعي وجود وراء وجود المنشأ يكون المعنى الانتزاعي [illegible]
بل معنى انتزاعيا وايضا على تقدير وجود المعنى الانتزاعي في الخارج [illegible]
كل ممكن له صفات غير متناهية اذ لكل ممكن مع ما عداه نسبة [illegible] واقلها الاثنينية فيلزم [illegible]
غير متناهية موجودة في الخارج وهذا صريح البطلان وايضا النسبة لو كانت موجودة في الخارج فاما ان تكون
جوهرا اي موجودة في نفسها لا في احد الطرفين وهذا باطل قطعا او تكون عرضا اي موجودة في احد طرفيها فيكون الطرف
الذي وجدت هي فيه متصفا بها فيتحقق هناك نسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة ويجري الكلام فيها
فيلزم تحقق النسب الغير المتناهية في الخارج وقوله ان ذلك النحو من الانتزاعية لا يوجب الجوهرية والعرضية كما
ان العدم ليس بجوهر ولا عرض لا معنى له اصلا اذ لا يعقل ان يكون الوجود اما حالا في موضوع او موجودا لا في موضوع
او خلو الموجود الممكن عن الجوهرية والعرضية غير معقول واما انتفاء الجوهرية والعرضية عن العدم فانما هو لو كان
العدم عبارة عن النفي الصرف ولو فرض وجود العدم في الخارج فلا بد وان يكون اما جوهرا او عرضا [illegible]
لو لم يكن له وجود في الخارج لزم ارتفاع النقيضين اذ النقيضان [illegible]
اذ المحال هو ارتفاع النقيضين بمعنى ان لا يكون واحد منهما مطابقا لما حكما عنه لا بمعنى ان لا يكون موجودا
بنفسها في الواقع ولو كان معنى ارتفاع النقيضين ما زعمه من ان لا يوجد النقيضان بنفسهما في الخارج لزم [illegible]
القول بارتفاع النقيضين او القول باجتماعهما بيان اللزوم انه اذا ارتفع وجود زيد في الواقع فلا [illegible]
عدمه في الواقع او لا يوجد عدمه ايضا فعلى الثاني يلزم القول بارتفاع النقيضين بالمعنى الذي [illegible]
الاول اما ان يكون العدم موجودا قائما بنفسه فيلزم ان يكون العدم ذاتا جوهرية وهو [illegible] موجودا
قائما بغيره فذلك الغير الذي قام به العدم اما ذات المعدوم او ذوات مغايرة لها والثاني صريح البطلان اذ
لا معنى لقيام عدم زيد بعمرو مثلا والا لكان المعدوم عمرا لا زيدا اذ المتصف بالعدم على هذا التقدير ما قام به
العدم في الخارج فتعين الاول وان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون لذات المعدوم [illegible]
قام به العدم الذي هو على هذا التقدير صفة موجودة في الخارج [illegible]
في الخارج ما ليس بشيء في الخارج اصلا فيلزم ان تكون تلك الذات موجودة في الخارج [illegible]

فيه وهو اجتماع النقيضين فان قيل انا نتصور احكاما ونعلم بالضرورة انه لو فرض انتفاء جميع الاذهان فتلك
الاحكام صادقة ومتحققة كما نسلم ان عدم الواجب مستلزم لعدم جميع الاشياء وهذا الاستلزام حكم صادق
متحقق ولو فرض عدم جميع الاشياء فتحققه هو الوجود الذي ادعيناه فيقال ان اريد بتحقق الاستلزام المذكور تحقق ما
معناه النسبي فهو صريح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلو تحققت هذه النسبة في الواقع تحقق
طرفاها في الواقع وهو عدم الواجب وعدم سائر الاشياء فهذا لا يدل على تحقق هذا الاستلزام في الواقع بل على
تقدير المحال وهو تقدير عدم الواجب لا كلام في الوجود التقديري واليه تحقق هذا الاستلزام على ذلك التقدير غير
مسلم لانه تقدير المحال فيجوز ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير وايضا الاستلزام ايضا شيء من الاشياء فكيف
يتحقق على تقدير عدم جميع الاشياء وان اريد بتحقق الاستلزام ان العقل حاكم بانه لو فرض عدم الواجب والعياذ
بالله لزم عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون نسبة الاستلزام موجودة في الخارج
او كائنة في ذلك بتحقق ... فهكذا فيه فتأمل ولا تخبط قوله لكن اي مفاد الهيئة التركيبية آه قد عرفت
مما تلونا عليك ان القائلين بالجعل المؤلف مرادهم بالاتصاف خلط الماهية بالوجود في الواقع مع قطع النظر
عن الحكاية الذهنية وهذا هو متعلق الجعل عندهم وليس مرادهم بالاتصاف والصيرورة النسبة الحكائية الغير المستقلة
الملحوظة على انها مرآة المخلوطية احد الطرفين بالآخر بل مرادهم هو المحكي عنه لتلك الحكاية ضرورة ان وجود الماهيات
وتعلق الجاعل بصيرورتها موجودة في الواقع غير مرهون بالحكاية الذهنية ولا بلحاظ النسبة الغير المستقلة بين
الماهية والوجود على انها مرآة لمخلوطية احدهما بالآخر وليست تلك النسبة بوجودها الذهني متعلقا للجعل بالذات
اذ لم يوجد بها الماهية نعم يتعلق بصيرورتها في الذهن جعل مؤلف آخر وراء الجعل المؤلف المتعلق بصيرورة الماهية
موجودة فقط استبان ان ما قال الشارح في بيان مذهب المشائية تبعا لصاحب الافق المبين وبعض
المتفلسفين شعرا وجزافا لا ينبغي ان يصغى اليه قوله لكن والشيء والوجود والاتصاف آه اعلم ان الماهية
عند المشائية القائلين بالجعل المؤلف معروضة للوجود ومخلوطة في الواقع فيكون الجعل عندهم عبارة عن
الخلط الذي هو بين الماهية والوجود في نفس الامر فيكون اثر الجعل بالذات ما في الواقع من الخلط ولا يمكن ان
يكون اثره بالذات نفس الماهية او نفس الوجود بل يكون الماهية والوجود اثرين للجعل بالعرض في ضمن الاثر
بالذات فاذا تقررت الماهية مخلوطة بالوجود وصدق عليها وذاتياتها والموجود بهذا الجعل المتخلل بين الماهية و
الوجود والتحاشي عن الحق لحوق الماهية بعد الوجود فان صدقها عليها يحتاج الى جعل مؤلف آخر متخلل بينها وبين

فلكما لعوارض اللاحقة لها بعد الجعل المؤلف الاول فالجعل المؤلف متعلق بالذات بين المهية والوجود وعندهم متعلق
بالعرض بنفس المهية والوجود واذا كان متعلقا بالعرض بنفس المهية كان متعلقا بالعرض بكونها نفسها وذاتياتها
لان مصداق كونها نفسها وذاتياتها هي نفسها فتعلق الجعل بنفسها بالعرض هو تعلقه بالعرض بما هو حكاية عنها
واما الاتصاف فان لوحظ بالاستقلال من حيث انه مفهوم من المفهومات لم يبق الا ويتعلق الجعل المؤلف
بالذات وان لوحظ لا بالاستقلال بل من حيث انه مرآة لملاحظة حال الطرفين كان موجودا في الذهن بوجود
غير وجود المهية مجعولا بجعل غير جعل وجود المهية وان لوحظ من حيث انه محكي عنه لها والحكاية فهو متعلق الجعل
بالذات عند المشائية فافهم قوله وقد يستدل عليه بقوله تعالى الخ قال في الحاشية [illegible] ان الجعل بمعنى التصيير
لا يجوز قصره على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا مفعوليه والجعل بمعنى الخلق يستدعي مفعولا واحدا ففي قوله تعالى
وجعل الظلمات والنور اقتصر على مفعول واحد فهو بمعنى الخلق لا بمعنى التصيير انتهى والحق ان ما افاد الاستاذ [illegible]
الى ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على الجعل البسيط ناش من سوء الفهم وقلة التدبر فانه لا نزاع بين
الاشراقية والمشائية في ان لفظ الجعل بل هو موضوع لمعنى الخلق ايضا كما هو موضوع لمعنى التصيير فان هذا بحث لغوي بمعزل عن انظارهم
وقد عرف من لسان العرب ان الجعل كما جار في لغتهم بمعنى التصيير جار بمعنى الخلق وانما الخلاف بين الفريقين في معنى الخلق بل هو بالذات
افاضة نفس الذات او هو عبارة عن تصيير الذات موجودة فمعنى قوله عز من قائل جعل الظلمات والنور على الاول افاضة الظلمات والنور ومعنى خلق الظلمات و
النور عند المشائية تصييرها موجودة فلا دلالة للآية على الجعل البسيط ولو كان مجيء الجعل بمعنى الخلق في لغة العرب دليلا على حقيقة الجعل البسيط و
بطلان الجعل المؤلف لكان استعمال لفظ الخلق في الكتاب العزيز وفي محاورات العرب دليل على حقيقة الجعل البسيط وبطلان الجعل المؤلف
وبطلانه اظهر من ان يخفى فغاية الامر ان الجعل جار في لغة العرب بمعنى آفرينش كما جاء بمعنى گردانيدن چيزى
را چيزى ولا يلزم من مجيء الجعل في لغة العرب بمعنى آفرينش وآفريدن بطلان الجعل المؤلف لان ما يعبر عنه
بآفريدن عند اصحاب الجعل المؤلف عبارة عن تصيير المهية موجودة هذا كلامه الشريف ولا يخفى دقته ومتانته قوله
قوله وبان الوجود الخ هذا الاستدلال مذكور في الافق المبين وعبارته هكذا [illegible] الى [illegible] لا شك ان الوجود
حقيقته صيرورة المهية وان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاصدق انها اذا استغنت بحسب نفسها
وبحسب اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حد واقعة الامكان وهو باطل
فاذن هي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في
الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ويخرجها صانعها الى التقرر والايس بجعل بسيط ابداعي على اللزوم

على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف بالاستيناف انتهى وتقرير هذا الدليل ان الوجود ليس صفة زائدة على المهية عارضا
لها في نفس الامر انضماما او انتزاعا بل هو عبارة عن حكاية نفس المهية ولا شك ان مجعولية الحكاية عبارة عن مجعولية
مصداقها فلا معنى لجعل المهية موجودة الا جعل نفس ذاتها لانها بنفس ذاتها مصداق لكونها موجودة فثبت ان
المجعول في الواقع نفس المهية وانها اثر الجعل بالذات ويحكى عنه بالجعل المؤلف فالجاعل جعل نفس المهية ويحكى عنه
بان الجاعل جعلها موجودة ولما كان الوجود حكاية عن نفس المهية وافتقار الحكاية بما هي حكاية هو افتقار المحكي عنه فلو
لم يكن نفس المهية مجعولة لم يكن كون المهية موجودة ايضا مجعولا فيلزم وجوبها وخروجها عن حدود بقعة الامكان فاذن هي
مجعولة جعلا بسيطا يتبعه على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف اعني كون المهية موجودة وهذا التقرير وان كان صحيحا
ومنطبقا على مذهب اصحاب الجعل البسيط لكنه لا يتم الا على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهية بلا حيثية زائدة
اصلا انضمامية كانت او انتزاعية وصاحب الافق المبين مع القول بان الوجود عبارة عن صيرورة المهية
وان ليس له حقيقة سوى هذا المفهوم يزعم ان الوجود من عوارض المهية كما صرح به في مواضع من كتبه وقد سبق
نقل نبذ من اقواله وسيجيء ان شاء الله تعالى نقل باقي اقواله في مقام يليق به فهذا الوجود من لواحق المهية وعوارضها
وان المهية من حيث هي هي مصداق لنفسها ولذاتياتها لا لوجودها فكما لا يصح هذا النحو من البيان على رايه وايضا
قوله فاذن هي فاقرة آه يدل دلالة واضحة على ان للمهية فاقرتين الى الجاعل في الواقع احديهما فاقرتها من
حيث قوامها وتقررها والاخرى فاقرتها اليه من حيث حمل الموجودية وهذا انما يصح على راي اصحاب الجعل المؤلف
ولا يصح على راي اصحاب الجعل البسيط اصلا اذ على راي اصحاب الجعل المؤلف للمهية مرتبتان في الواقع مع
قطع النظر عن الحكاية الذهنية احديهما مرتبة نفس ذاتها والثانية مرتبة اتصافها بالوجود الذي هو زائد عليها عارض
لها في نفس الامر فالحكاية بحمل المهية على نفسها وحمل ذاتياتها عليها حكاية عن المرتبة الاولى والحكاية بحمل الوجود
على المهية حكاية عن المرتبة الثانية واما عند اصحاب الجعل البسيط فللمهية مرتبة واحدة هي مرتبة نفس ذاتها
وليس في الواقع مرتبة اتصافها بالوجود ضرورة ان الوجود ليس امرا زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر
بل هو حكاية عن نفس ذاتها من حيث هي هي وبالجملة لا يصح ما ذكره الا على مذهب اصحاب الجعل المؤلف ولو قيل
ان مراده ان للمهية فاقرية واحدة هي فاقرتها من حيث قوامها وتقررها ويحكى عن تلك الفاقة بهذا الواقعية بفاقرتها
اليه من حيث حمل الموجودية في الملاحظة الذهنية يقال هذا انما يصح لو لم يكن الوجود زائدا على المهية عارضا لها في
نفس الامر وصاحب الافق المبين قد صرح في مواضع من كتبه بكون الوجود من عوارض المهية فلا يصح هذا على رايه

اصلا وايضا ان اراد بقوله ويخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف
لا باستيناف انها يخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه على اللزوم جعل مؤلف في الواقع كما بيّنا
فهو باطل قطعا اذ ليس في الواقع جعلان احدهما جعل بسيط اثره نفس المهية والآخر جعل مؤلف اثره كون
المهية موجودة تابع على اللزوم للجعل الاول اذ ليس في الواقع هيئة تركيبية لعروض الوجود للمهية حتى
يكون تلك الهيأة التركيبية اثرا للجعل المؤلف في الواقع وعلى تقدير تحقق الهيأة التركيبية اى الارتباط
بين المهية والوجود على فرض كونه من عوارض المهية في نفس الامر يتعلق بها جعل مؤلف مستأنف قطعا كما
لا يخفى على المتامل وان اراد انها يخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يلزمه ان يصح الحكاية عنه
بجعل مؤلف اى بجعل كون المهية موجودة من دون ان يكون هناك في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الانتزاعية
جعل مؤلف فهذا حق لكنه لا يصح على تقدير كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر كما اختاره وصرح
به في مواضع عديدة من كتبه فتامل واعلم انه قد استدل صاحب الافق المبين على حقيقة الجعل البسيط بوجه
آخر حيث قال كما ان طباع الامكان هو سبب الاحتياج الى السبب فكذلك طباع الامكان هو العلة لفاقرية
نفس المهية في سنخ جوهرها واصل ذاتها الى جاعل يجعل نفسها ويفعل تقررها المستتبع للوجود واما على اصول
الحكمة اليمانية فلما تعرفت ان الامكان هو لا ضرورة التقرر واللاتقرر المستتبع ذلك لا ضرورة الوجود والعدم بتبعهما وان الضرورة الذاتية اى ضرورة
التقرر مستتبعة ضرورة الوجود وضرورة اللاتقرر مستتبعة ضرورة العدم وضروري التقرر ضروري الوجود وضروري اللاتقرر ضروري العدم فاذا
لم يكن الممكن بالذات لا ضروري التقرر ولا ضروري اللاتقرر لزم اما ان يكون واجب الوجود بالذات واما ممتنع الوجود بالذات فيكون عقد فرض
الامكان قد انفسخ فاذن ما فرض امكانه هو لا ضروري التجوهر واللاتجوهر هو بحسب طباع الامكان لا ذات ولا لا ذات ولا مهية ولا لا مهية
وفاقة ذات الممكن بحسب سنخ الحقيقة لا بحسب الوجود فقط فان الامكان مناط افتقار المهية في طرفي التقرر
واللاتقرر وفي طرفي الوجود والعدم جميعا الى العلة واما على قواعد الفلاسفة اليونانية فلان الامكان وان
كان هو لا ضرورة الوجود والعدم على استواء النسبة الى الذات على ان الماخوذ هو الذات بحسب الوجود والعدم
غير منظور الى تقررها ولا تقررها في سنخها لكن الوجود هو الموجودية المصدرية وليس هناك شيء يؤخذ منه ذلك المفهوم
وراء نفس الذات الواقعة كالانسانية والفلكية وكذا العدم لبطلان الذات وليسيتها فاذن الفاقة بحسب
الذات والافتقار الى الغير في الوجود والعدم لا يرجع الى معنى محصل سوى الفاقرية بحسب سنخ الحقيقة والافتقار
في التجوهر واللاتجوهر والذاتية واللاذاتية بحسب اعني كون الذات ذاتا ولا في كونها لا ذاتا بل اعني في نفس

الذات وفي نفس الا ذات بحيثيتها التصورية ولا حيثيتها التصورية وهذه دقيقة تحقيقية استشراقية جمهور الفلاسفة
عنها في غفلة ساذجة فضلاً عن المتفلسفة فاستقم كما امرت فالآن حصحص الحق وتبين الرشد من الغي وتكشف
وجوب ان يقال ان الامكان هو سبب المحوج الى عقولية الذات بالجعل البسيط على المسكين ولدى الفريقين
انتهى وانت تعلم ان الوجود لو كان عبارة عن نفس صيرورة المهية لا عن امر يقوم بالمهية اتصافها او انتزاعاً فمصداق
ومصداق كون المهية موجودة لنفس المهية بلا زيادة امر عليها فليس للمهية في نفس الامر اتصاف بالوجود ولا للوجود
عروض للمهية فلا يكون الامكان كيفية الاتصاف والعروض وعلة لحاجة الاتصاف والعروض الى جعل و
يكون المصداق المحكي عنه بالوجود ويكون المهية موجودة في نفس الامر نفس المهية بلا امر زائد عليها ويكون امكان
كون المهية موجودة امكان نفس المهية ويكون ذلك الامكان علة لحاجة نفس المهية الى الجاعل بالذات لا لحاجة
الوجود والاتصاف بالوجود اليه اذ الوجود والاتصاف بالوجود حكايتان عن نفس المهية والا تقرر في نفس الامر مع
قطع النظر عن الحكاية الذهنية الا لنفس المهية فهي الممكنة بالذات فهي المحتاجة الى الجاعل نعم ينسب امكانها الى
الوجود والى اتصافها بالوجود فيقال وجودها ممكن وكونها موجودة ممكن بمعنى ان مصداقها اعني نفس المهية
ممكن ولما كان مصداق الوجود نفس المهية عند اصحاب الجعل البسيط فالامكان كيفية نفس المهية لا كيفية الخلط
الذي بين المهية والوجود في نفس الامر والحاصل ان الامكان كيفية لنفس المهية ومعنى امكان نسبة الوجود
الى المهية امكان مصداق تلك النسبة وهو نفس المهية فيكون الامكان بالحقيقة كيفية لنفس المهية لا نسبة
عروض الوجود للمهية اذ لا عروض للوجود في نفس الامر للمهية ح فتعين القول بالجعل البسيط واما على تقدير
كون الوجود صفة زائدة على المهية عارضة لها في نفس الامر فالامكان كيفية نسبة الوجود الى المهية فتعين
القول بالجعل البسيط ولا معنى للقول على تقدير كون الوجود زائداً على المهية عارضاً لها في نفس الامر بان الوجود
هي الموجودية المصدرية وليس هناك شيء يؤخذ منه ذلك المفهوم وراء نفس الذات الواقعة كالانسانية والفلكية
وغيرهما كما زعمه صاحب الافق المبين ومن العجائب انه مع القول بكون الوجود ماخوذاً عن نفس الذات
وكون التقرر عبارة عن مرتبة نفس الذات يصرح في مواضع من كتبه بان المهية من حيث هي هي لا يصدق
عليها الا نفسها وذاتياتها ويصدق سلب التقرر والوجود عنها سلباً بسيطاً فلا يكون التقرر عبارة عن مرتبة نفس
المهية قال في القبسات الممكن بالذات شاكلة امكانه الذاتي سلب تقرره ووجوده بحسب نفس ذاته المرسلة
من حيث هي هي حين ما هي متقررة الذات حاصلة الوجود بالفعل في متن الاعيان وحاق الواقع من تلقاء

الجاعل والامكان الذاتي حقيقة بلاك الذات المتقررة الموجودة بالفعل وبطلانها وليسيتها في مرتبة نفسها المرسلة
من حيث هي هي ولذلك هو بالقوة اشبه منه بالعدم والفاعل المفيض يفعل تقرر الذات المعلولة ووجودها و
يخرجها من الليس الى الايس في متن الواقع وحاق الدهر لا في مرتبة نفسها من حيث هي هي وان كانت هي من مراتب
نفس الامر لا من مفتعلات الاوهام فان ذلك من الممتنعات بالذات ويستحيل ان يصح بتاثير الجاعل انتهى وهذا الكلام
صريح في ان التقرر ليس عبارة عن نفس الماهية بما هي هي بل امر زائد يفيده الجاعل لا في مرتبة نفسها وان كون التقرر
في مرتبة نفسها ممتنع بالذات ويستحيل ان يصح بتاثير الجاعل وقد صرح في مواضع من الافق المبين بكون الوجود
من العوارض الممكنة الانسلاخ عنها وعلى هذا يكون الامكان كيفية نسبة عروض الوجود للماهية سواء عبر عنه بسلب
التقرر ولا التقرر بها او سلب كون الماهية معروضة للتقرر اولا معروضة له فلا يكون اثر الجاعل بالذات نفس الماهية لانها
على هذا التقدير ليست ممكنة بالذات كما لا يخفى على المتأمل بقي ههنا كلام من وجهين الاول ان خلط الماهية بالوجود من
حيث انه معنى غير مستقل ملحوظا بين الطرفين على انه مرآة لملاحظة حالها لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا
اذ قسمة المفهوم الى المواد الثلث حاصرة والاول والثالث باطلان ضرورة فتعين الثاني ولا يمكن ان يقال ان
امكانه بالعرض اذ لا امكان بالغير ولا ان امكانه عين امكان الماهية اذ لا يعقل اتحاد الامكانين مع تعدد الممكنين
فامكانه غير امكان الماهية والامكان علة الحاجة الى الجاعل فيكون خلط الماهية بالوجود محتاجا الى الجاعل فلابد ان
يتعلق به جعل الجاعل بالذات فيكون ذلك الجعل جعلا مؤلفا فثبت ادعاه المشاؤن وجوابه ان الوجود وكون الماهية
موجودة من حيث تقررها بالذات مجعولان جعلا بسيطا ومن حيث تقررها بعين تقرر مصداقها ليسا ممكنين بامكان
وراء امكان مصداقهما وكما ان تقرر مصداقها ينسب اليها بالعرض كذلك امكان مصداقها ينسب اليها بالعرض ولا قباحة
في اتحاد امكانهما بان يكون امكان واحد للمصداق بالذات ولما هو حكاية عنه بالعرض بمعنى ان مصداق هذه الحكاية
ممكن في نفس الامر انما الممتنع ان يتحد امكانا ذاتيين متغايرين بحسب التقرر وانما نفي الامكان بالغير بمعنى انه لا يكون
الشيء ممكنا بذاته ويكون غيره يصيره ممكنا بعد ما لم يكن ممكنا لا بمعنى ان يكون امكان المصداق المحكي عنه بالذات بالنسبة الى ما هو
حكاية عنه فان امكان الحكاية بما هي حكاية عين امكان مصداقها نعم الحكاية بحسب تقررها الذهني امكان وراء امكان
مصداقها هو علة لافتقارها الى الجاعل وراء حاجة مصداقها اليه وجعلها بحسبه غير جعل مصداقها فافهم الثاني انه لو كان
نفس الماهية من حيث هي هي مجعولة واثر الجاعل كان مصداق المجعولية نفس الماهية من حيث هي هي مع ان المجعولية
من عوارض الماهية ومصداق العوارض لا يكون نفس الماهية من حيث هي هي فلا بد من القول بان الماهية من حيث

هي هي ليست مجعولة فيبطل القول بالجعل البسيط واجاب عنه صاحب الافق المبين بان المجعولية بتعبير العقل
عروضها للمهية في نحو الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية ولعل حاصله ان المهية وان كانت مخلوطة بالمجعولية
في نفس الامر غير معراة عنها فيها فهي ليست معروضة لها بحسب الخارج لكنها متحازة عنها في لحاظ العقل اذ للعقل ان
يلاحظ المهية متحازة عن المجعولية ويعتبر عروض المجعولية للمهية في نحو الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية ونظير
عروض المجعولية للمهية عروض الوجود للمهية مخلوطة به لكن للعقل ان يلحظ المهية لا بشرط شئ من دون لحاظ الوجود و
يعتبر عروض الوجود لها في نحو الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية وانت تعلم ان حاصل الاشكال ان مصداق
المجعولية على مذهب اصحاب الجعل البسيط هي نفس المهية بلا زيادة امر عليها فيلزم ان تكون المجعولية اما نفس المهية او
ذاتيا لها لان المهية من حيث هي هي لا تكون مصداقا الا لنفسها ولذاتياتها واللازم باطل لان المجعولية من عوارض
المهية قطعا فالقول بان للعقل ان يلحظ المهية متحازة عن المجعولية ويعتبر عروض المجعولية للمهية في نحو الملاحظة
التي هي ظرف الخلط والتعرية لا يغني شيئا بل لابد في الاجابة عن هذا الاشكال اما من انكار كون مصداق المجعولية
نفس المهية واما من بيان ان ما يكون مصداقه نفس المهية لا يجب ان يكون نفس المهية او ذاتيا من ذاتياتها وما
ذكره يفيد تعرض لشئ من الامرين نعم لو كان تقرير الاعتراض ان المهية لا تتاز عن المجعولية اصلا بل هي مخلوطة بها
ولابد في العروض ان يكون المعروض خاليا عن العارض متحازا عنه في ظرف العروض لكان هذا الجواب وجه
لكن ليس هذا تقرير الاشكال بل تقريره الاشكال ان المهية من حيث هي هي كيف تكون مجعولة والمجعولية من عوارضها
والمهية من حيث هي هي ليست الا هي لا شيئا من العوارض وما ذكره لا يس هذا التقرير والجواب ان المجعولية من
الصفات الاضافية التي لا تعقل عارضة لشئ الا بالقياس الى ما يغايره والصفات العارضة للمهيات بالقياس
الى ما عداها لا تكون عين المهيات ولا من ذاتياتها البتة لكنها على قسمين فمنها صفات اضافية تعرض المهيات لنفسها
من دون ان يتوقف عروضها للمهيات على عروض عارض آخر قبله للمهيات لنفسها ومنها صفات اضافية يتوقف
عروضها للمهيات على عروض عارض قبلها فالقسم الاول كالمغايرة للمهية لما عداها فان كل مهية في حد نفسها مغايرة لما عداها
وتلك المغايرة ليست عين المهية ولا من ذاتياتها والقسم الثاني كالفوقية والتحتية مثلا فانها يعرضان للشئ بعد كونه
متميزا او كونه ذا جهة وغير ذلك فالمجعولية من القسم الاول من الصفات الاضافية فهي عارضة لنفس المهية بالقياس
الى ما عداها من دون ان يتوقف عروضها للمهية على ان يعرض عارض آخر لها وشاكلتها شاكلة الجاعلية العارضة
للذات الحقة المقدسة فان الجاعلية صفة اضافية مصداقها نفس الذات الحقة بالقياس الى المهيات المجعولة غير

متوقفة على عروض عارض آخر لها وشاكلتها شاكلة الجاعلية العارضة للذات الحقة المقدسة فان الجاعلية صفة اضافية
مصداقها نفس الذات الحقة بالقياس الى المهيات المجعولة غير متوقفة على عروض عارض قبلها للذات الحقة و
بالجملة المجعولية صفة اضافية مصداقها نفس المهية الممكنة بالقياس الى جاعلها غير متوقفة على عروض عارض قبلها
للمهية الممكنة فتأمل ولا تزل والكلام وان افضى الى الاطالة لكنه لا يخلو عن الافادة قيل له فاذا كانت المهية او
اورد عليه بوجهين الاول انه ان اريد بكون المهية في نفسها مستغنية عن الجعل ان المهية اذا كانت بحسب نفسها مستغنية
عن الجاعل ولم تكن اثرا للجعل بالذات كانت مستغنية عن الجعل مطلقا فتكون واجبة فاللزوم ممنوع اذ لا يلزم من عدم
المجعولية بالذات الاستغناء عن الجاعل مطلقا حتى يلزم كونها واجبة وان اريد ان المهية اذا لم تكن مجعولة اصلا
لا بالذات ولا بالعرض يلزم استغناؤها عن الجعل مطلقا فيلزم وجوبها فاللزوم مسلم لكن اصحاب الجعل المؤلف
لا يقولون بعدم مجعولية المهية مطلقا بل يقولون انها مجعولة بالعرض في ضمن الخلط والاتصاف الثاني ان مصداق
الوجود في الممكن هي المهية من حيث انها مستندة الى الجاعل سواء كانت مستندة اليه من حيث هي هي او من حيث
الوجود فعلى تقدير استغنائها من حيث هي هي عن الجاعل واحتياجها اليه من حيث الوجود لا يلزم صدق حمل الوجود
عليها في مرتبة ذاتها حتى يلزم وجوبها والجواب عن الاول ان الوجود والخلط والاتصاف بالوجود حكاية عن نفس
المهية بلا زيادة امر عليها وتعلق الجعل بالحكاية عبارة عن تعلقه بمصداقها المحكي عنه فما لم يتعلق الجعل بنفس المهية التي
هي المصداق المحكي عنه بالوجود والخلط والاتصاف به لم يتعلق الجعل بالوجود والخلط والاتصاف به فيلزم ارتفاع
الجعل مطلقا فتكون المهية مستغنية عن الجعل مطلقا فيلزم وجوبها ولا معنى لكون الحكاية الذهنية اثرا للجعل بالذات
وكون مصداقها المحكي عنه مجعولا بالعرض وعن الثاني ان استناد المهية عن الجاعل من حيث الوجود عبارة عن استنادها
اليه من حيث هي هي واحتياجها الى الجاعل الى من حيث الوجود عبارة عن احتياجها اليه من حيث هي هي واستغناؤها
من حيث هي هي عن الجاعل مصداق لاستغنائها عن الجاعل من حيث الوجود فلا بد على تقدير استغنائها من حيث هي هي
عن الجاعل استغناؤها منه من حيث الوجود ولكن هذا انما يستقيم على تقدير كون الوجود عبارة عن نفس المهية واما على
ما يظهر من كلام المستدل في الافق المبين وغيره من كتبه من كون الوجود من العوارض فلا يمكن ان يكون مصداق
حمل الوجود على المهية الا حيثية استنادها الى الجاعل من حيث الوجود اذ على هذا التقدير يكون الوجود عارضا للمهية مع
قطع النظر عن ملاحظة الذهن واعتباره فيكون مصداق حمل الوجود حيثية استنادها الى الجاعل باعتبار الوجود بان جعلها
الجاعل معروضة للوجود سواء كان الوجود من العوارض الانضمامية او العوارض الانتزاعية وبالجملة على تقدير القول

يكون الوجود من عوارض المهية لا يلزم كون المهية واجبة على تقدير ان لا يكون اثراً للجاعل بالذات اذ لا يلزم من عدم المجعولية بالذات عدم المجعولية مطلقاً وهم يقولون بعدم مجعوليتها بالذات ويصرحون بانها مجعولة بالعرض في ضمن الخلط الذي هو مجعول بالذات فتامل قوله واعترض عليه آه محصله ان كون مصداق الوجود في الممكن هي المهية من حيث انها مستندة الى الجاعل مسلم لكن استنادها اليه باعتبار الوجود فلا يلزم من عدم استنادها من حيث هي هي الى الجاعل وجوبها قال بعض الاعلام قدان الحيثية عند المستدل حيثية تعليلية غير داخلة في المصداق فنجوز ان تكون هذه الحيثية حيثية الاستناد باعتبار الوجود نعم لو قيل هذه الحيثية تقييدية داخلة في المصداق و قرر الدليل بان مصداق الوجود المهية مع هذه الحيثية لا تكون هذه الحيثية حيثية الاستناد باعتبار الوجود لان ما في المصداق يجب تقدمه على الصادق وليس المصداق الا المهية مع هذه الحيثية فلو لم يكن الاستناد لنفس الذات ما كان هناك جعل ووجود ولم يرد هذا الاعتراض الا انه يطالب بالبرهان لاثبات دخول هذه الحيثية في المصداق وانت تعلم انه على تقدير كون حيثية الاستناد داخلة في المصداق لا يكون مصداق الوجود نفس المهية من حيث هي هي بل يكون مصداق الوجود هي المهية مع عارض قائم بها في الواقع فيكون الوجود حكاية عن ذلك العارض القائم بها و يكون اثر الجاعل كون المهية معروضة للوجود فلا يستقيم القول بالجعل البسيط وعلى تقدير كون هذه الحيثية تعليلية تكون هذه الحيثية غير داخلة في المصداق بل انما تكون في لحاظ الحاكي فيكون مصداق الوجود نفس المهية من حيث هي هي فيتعين القول بالجعل البسيط واما قوله لان ما في المصداق يجب تقدمه على الصادق آه ان اراد به ان حيثية الاستناد الى الجاعل اي هذا المعنى النسبي المتحقق في الذهن في مرتبة الحكاية لو كان جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها على الوجود الصادق على المهية في مرتبة الحكاية الذهنية فلا يخفى ان هذا المعنى النسبي المتحقق في مرتبة الحكاية ليست جزءاً من مصداق الوجود والمحكي عنه في الواقع فكيف يقال ان هذا المعنى متاخر عن ملاحظة الوجود وان اراد به ان حيثية الخلط الواقعي الذي بين الوجود العارض لها مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن اذا كانت جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها على الوجود الصادق على المهية في مرتبة الحكاية الذهنية فهو صحيح وان اراد ان حيثية الخلط الواقع الذي اوقعه الجاعل في الواقع بين المهية والوجود اذا كانت جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها على الصادق اي الوجود العارض للمهية في نفس الامر فهذا غير لازم كما لا يخفى و بهذا استبان انه لو عكس الامر في المناقشة وقيل ان الحيثية لو كانت تقييدية فالحق مع المتعرض وان كانت تعليلية فالحق مع المستدل لكان له وجه قوله وانت خبير آه جواب عن الاعتراض حاصله ان مرتبة التقرر و مرتبة الوجود متغايرتان كما هو المسلم

عند الفريقين فلو كانت المهية في مرتبة التقرر مستغنية عن الجاعل كانت في مرتبة الوجود ايضا مستغنية عنه وفيه نظر
لانه ان اراد بكون مرتبة الوجود مساوقة لمرتبة التقرر ان الوجود حكاية عن مرتبة التقرر فهو وان كان حقا لكنه ليس
علم عند الفريقين ولا هو صحيح على تقدير كون الوجود من عوارض المهية كما هو مذهب اصحاب الجعل المركب وان اراد
ان مرتبة الوجود غير منفكة عن مرتبة التقرر في الواقع فهذا مسلم عند اصحاب الجعل المركب لكن المهية ليست مستغنية عن الجاعل في مرتبة الوجود بل
هي محتاجة اليه لذاتها في مرتبة خلطها بالوجود ومحتاجة في مرتبة التقرر اليه في ضمن احتياجها اليه في مرتبة الوجود واستغناؤها عنه في مرتبة التقرر
بحيث لا يتعلق بها التعلق الجعل الا في ضمن تعلق الجعل بخلطها بالوجود لا يستلزم استغناءها عنه في مرتبة الوجود [illegible]
نفس صيرورة الذات في ظرف ما فمصداقه ومبدأ انتزاعه نفس قوام المهية وتقررها واذا كان تقررها بجعل الجاعل
فنفسها يرجع مصداقه الى حيثية تعليلية وهي حيثية صدورها عن الجاعل حتى لو فرض تقررها وقوامها بدون الجعل لكفى
في صدق الوجود كما في صدق الوجود على الواجب تعالى لامتناع انسلاخ الاثر عن المبدأ واستحالة الانفكاك بين
المفهوم ومصداقه فما كان قوامه وتقرره بالذات يصدق عليه الوجود بالذات وما كان تقرره وقوامه بالعرض كان
صدق الوجود عليه بالعرض فتأمل فانه دقيق انتهت لا يرجع الى طائل اذ محصله لا يزيد على ان مصداق الوجود
نفس تقرر الذات بالحيثية الزائدة فالافتقار الى الجاعل في [illegible] انما هو الافتقار [illegible]
في نفس تقررها والافتقار في [illegible]
نفس المهية بلا زيادة حيثية [illegible] افتقار الحكاية [illegible] في الوجود انما معناه
افتقار التقرر الذي هو مصداقه المحكي عنه [illegible] اصحاب الجعل [illegible]
المفتقر الى الجاعل انما هو اتصاف المهية بالوجود [illegible] الى الجاعل بالذات [illegible]
قوامها وتقررها بالعرض [illegible]
المهية الى الجاعل [illegible]
قوامها وتقررها [illegible]
نفس الامر وانما هو حكاية عن نفس المهية [illegible]
الجعل الوجودية وبالجملة الاحتياج [illegible]
الى الفاعل عند اصحاب الجعل المؤلف ان الجاعل [illegible] بالوجود [illegible]
المهية في نفس الامر مع قطع النظر عن [illegible] قوام المهية وتقررها [illegible]

محتاجة في صيرورتها موجودة الى الفاعل بالذات وفي قوامها وتقررها اليه بالعرض قال في الحاشية لان القول
بتقرر المهية منفكة عن الوجود مخصوص ببعض المتكلمين وهم المعتزلة واما الاشاعرة والحكماء كلهم فينكرونه ويبطلونه
كما هو مذكور في الكتب الكلامية انتهت اعلم ان من يقول ان الوجود من عوارض المهية وخارج عنها لا بد له من ان
يقول ان التقرر غير ما يحكى عنه بالوجود فالمعتزلة والحكماء المشائية منا وبه الاقدام في القول بكون الوجود من عوارض
المهية وكون التقرر غير ما يحكى عنه بالوجود واما الاشاعرة فالوجود عندهم عين المهيات الممكنة والتقرر عبارة عما يحكى عنه
بالوجود وهو نفس المهية بلا امر زائد عليها والفرق بين مذهب المعتزلة والحكماء المشائية ان المعتزلة يجوزون انسلاخ
التقرر عن الوجود والحكماء المشائية يدعون التلازم بينهما فشناعة انه لا يحصل من التقرر الا ما يحكى عنه بالوجود لازمة
على الفريقين ويلزم على المعتزلة خاصة لزوم انسلاخ التقرر عن الوجود وعلى الحكماء المشائية القائلين بكون الوجود
من عوارض المهية تقدم حلول التقرر بالوجود على نفس المهية لكون ذلك الحلول اثرا للجعل بالذات وكون نفس المهية
اثرا له بالعرض فافهم قوله كانت مستغنية اليه في صدق الوجود آه قال في الحاشية اذ لا معنى لافتقار المهية
واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود الا استنادها وافتقارها اليه في سنخ تقررها لان افتقار الامور الانتزاعية
واستنادها الى العلة ليس له معنى محصل الا افتقار منشاء انتزاعها ومطابقها واستنادها اليها والوجود بمعنى الانتزاعي
اذ هو عبارة عن صيرورة الذات ووقوعها في ظرف ما ومنشاء انتزاعه ومطابق حمله انما هو سنخ تقررها كما سبق
فتفكر فان قيل مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس المهية وسنخها نفس ذاتها وهي لا تصلح لان يتعلق الجعل بها بالذات
لانها امر وحداني ومتعلق الجعل هو الهيئة التركيبية ولا يلزم منه الاستغناء مطلقا لانها تابعة لجعل الوجود اي مفاد
قولنا الانسان موجود مثلا قيل فيلزم ح ان يكون مرتبة المعروض اي مرتبة نفس المهية تابعة لمرتبة العارض اي
الوجود والتابع متاخر عنها وهو باطل بالضرورة فلو كانت مرتبة المهية مستغنية عن الجعل بحسب نفسها كانت
مستغنية بحسب الاتصاف بالوجود ايضا لامتناع تاخر المعروض عن العارض واستحالة تاخر الظرف عن المستغنية فيلزم
استغناؤها عنه مطلقا وهو ينافي الامكان والاوضح لتعلق الجعل البسيط الا بالامر الوحداني وبهذا البيان ظهر برهان آخر على
اثبات الجعل البسيط في المهية الممكنة لان المهية اما ان يتعلق به الجعل بالذات وهو المطلوب او بالعرض وهو باطل
لما ذكرنا من امتناع تقدم العارض على المعروض وتقدم المستغنية او لا بالذات ولا بالعرض وهو ينافي الامكان
الذاتي انتهت اقول ان ما قال [illegible] اذ لا معنى لافتقار المهية واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود الا افتقارها و
استنادها اليه في سنخ تقررها وان كان صحيحا لان الوجود حكاية عن نفس المهية المتقررة وليس امرا زائدا عليها

عارضًا لها في نفس الامر فهي بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق لحمل الوجود ومنشأ مصحح لانتزاع الكون والصيرورة ولما
كان الوجود حكاية عن نفس الماهية والذهن ينتزع عن نفس ذاتها معنى الموجودية ويحكيها عليها بمعنى كونها محتاجة
الى الجاعل من حيث الوجود انها محتاجة اليه بحسب نفسها اذ افتقار الحكاية الى الجعل عبارة عن افتقار المحكي عنه اليه وجعلها
عبارة عن جعله لكن هذا انما يصح على رأي اصحاب الجعل البسيط واما على رأي اصحاب الجعل المؤلف فالماهية متصفة
بالوجود في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن واعتباره فافتقار الماهية واستغناؤها الى الجاعل من حيث الوجود
عندهم ليس عبارة عن افتقارها واستغنائها اليه في سنخ تقررها لان الوجود على هذا التقدير ليس حكاية عن نفس
الذات فمصداقه ليس نفس الماهية حتى يكون افتقاره عبارة عن افتقار نفس الماهية بل مصداقه على هذا التقدير الماهية
مع امر عارض لها في نفس الامر فلا يلزم من استغناء الماهية بحسب نفس حقيقتها عن الجاعل استغناؤها عنه في صدق
الوجود ضرورة ان اثر الجعل بالذات عندهم كون الوجود لاحقًا بالماهية والماهية تابعة لهذا اللحوق في المجعولية على انهم
صرح بكون الايراد المورد بقوله فان قيل آه في غاية الاتجاه على ما زعم الشارح من كون مرتبة التقرر مصداقًا ومنشأ لانتزاع
الوجود المصدري عند الفريقين اذ حاصله ان الوجود عند المشائية زائد على الماهية عارض لها في نفس الامر والتقرر
عبارة عن نفس الماهية وليس نفس الماهية مصداقًا للوجود فلم يكن مرتبة الوجود متأخرة عن مرتبة التقرر تابعة لكون
الماهية مجعولة فلا يلزم من استغناء الماهية في سنخ قوامها واصل تقررها عن الجعل استغناؤها عن الجعل في الصدق
الوجود كما زعمه واما الجواب الذي ذكره بقوله قيل فيلزم آه فهو وان كان حقًا في الواقع لكنه لا يصلح توجيهًا لكلامهم كما
لا يخفى ولعله اخذه مما قال صاحب الافق المبين ان كون الماهية بنفسها انما معناه ان ينتزع عنها الوجود في الاعيان
والمشائية تجعل ان ذلك اثر افادة الفاعل لا نفس المنتزع ولا الماهية المنتزع عنها ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع
ولا يخفى انه سخيف من الكلام فانك قد علمت ان بناء القول بالجعل المؤلف على كون الوجود صفة زائدة عارضة
للماهية في نفس الامر فمذهب المشائية ان الجاعل يجعل الماهية معروضة للوجود ويجعلها متصفة اليه فليس اثر افادة
الجاعل عندهم كون الماهية بحيث ينتزع عنها الوجود فان كون الماهية بحيث ينتزع عنها الوجود امر انتزاعي فلا يكون
اثر افادة الجاعل الا بمعنى ان منشأ انتزاعه اثر افادة الجاعل ولا يمكن ان يكون منشأ انتزاعه نفس الماهية على تقدير
القول بالجعل المركب فتامل ولا تخبط وما قال بعض نظار كلام المص منصرفًا على الشارح ان مساوقة الوجود ومرتبة
التقرر لو اقتضت ان تستغني الموجودية باستغناء مرتبة التقرر لكان الامر بالعكس ايضًا فيبطل مذهبكم من ان المجعول
حقيقة وبالذات نفس الماهية من حيث هي هي ومرتبة الموجودية انما هي مجعولة بالعرض او على هذا مرتبة الموجودية

مستغنية عن الجعل بالذات فلابد من استغنائها مرتبة النظر اليه لما كان المساوقة فلا يخفى سخافته لان الوجود امر اعتباري ومصداقه نفس المهية المتقررة فالاحتياج في الوجود والاستغناء فيه الى الجاعل فرع الاحتياج في التقرر والفعلية والاستغناء فيها اليه فان الاحتياج في الحكاية عبارة عن الاحتياج في مصداق المحكي عنه لها فنفي الحاجة عن المصداق المحكي عنه مستلزم لنفي الحاجة عن الحكاية فيلزم على القائلين بالجعل المؤلف وجوب المهية واستغنائها عن الجعل واما اصحاب الجعل البسيط فانما قالوا الحاجة المصداق الذي هي نفس المهية فلابد لهم من القول بحاجة الحكاية التي هي مرتبة الوجود فلا يلزم القول بوجوب المهية والبرهان الذي ظهر على اثبات حقيقة الجعل البسيط هو ما قرره بعض المدققين في حواشيه على شرح المواقف بما محصله ان المهية من حيث هي هي اما ان لا يتعلق به الجعل اصلا وهو محال او يتعلق بها فاما ان يتعلق بنفس المهية من حيث هي هي فهو المطلوب او يتعلق باتصاف المهية بالوجود فيلزم تقدم المهية المخالطة بالوجود على نفس المهية فيلزم تقدم العارض على المعروض واورد عليه تارة بان المهية كما انها مجعولة بالعرض على هذا التقدير كذلك الوجود ايضا مجعول بالعرض فغاية ما لزم تاخر المهية والوجود عن الاتصاف ولا يلزم تاخر المعروض عن العارض واجيب بانه يلزم تاخر المعروض عن الاتصاف بالعارض وهذا ايضا محال لانه في قوة تاخر المعروض عن العارض وتارة بان تقدم المعروض على العارض انما هو بحسب الذات وانما يلزم هنا تقدم العارض على المعروض في حكم الجعل ولا قباحة في كون الشيء متقدما على آخر باعتبار متاخرا عنه باعتبار آخر ولعل الحق ان فيه ان حاصل الاستدلال ان اثر الجعل اما نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضمام صفة اليها فهو المطلوب او اثره المهية المنضم اليها الوجود ونفس المهية اثر بالعرض او اثره المهية المنضم اليها الوجود ونفس المهية ليس اثرا له اصلا وهذان الاحتمالان الاخيران باطلان اما الثاني فيهما فلان المهية لا فعلية لها قبل الوجود والجعل بل هي بقبيل الجعل ليس بشيء ولذا يمكن سلبها وسلب ذاتياتها عن نفسها فلا يمكن ان يقال انها ليست مجعولة اصلا لا بالذات ولا بالعرض واصحاب الجعل المؤلف لا ينكرون كونها مجعولة بالعرض بل يقولون ان نفس المهية اثر للجعل بالعرض والا لزم كون المهية ذاتا حين العدم وهم غير قائلين بذلك واما الاول منهما فلان المهية من حيث هي هي لو كانت اثر الجعل بالعرض وكان اثره المهية المنضم اليها الوجود تكون متاخرة عنها اذ ما بالعرض متاخر عما بالذات والمهية المنضم اليها الوجود لا محالة متاخرة عن الوجود كما ان الثوب المنضم اليها البياض اي الماخوذ مع انضمام البياض اليه متاخر عن البياض فانه متقيد بالبياض سواء كان القيد داخلا فيه او خارجا عنه عارضا له وعلى التنزل لا اقل من ان تكون المهية المنضم اليها الوجود مع الوجود فان الوجود ماخوذ معه ولو كانت المهية المنضم

المنضم اليها الوجود متقدمة على الوجود فاما ان تكون المهية في مرتبة التقدم معروضة للوجود او لا على الثاني لا يكون
المتقدم على الوجود والمهية المنضم اليها الوجود بل نفس المهية من حيث هي هي ولا كلام فيها فانها لو كانت اثر
الجاعل يرجع الامر الى الجعل البسيط وعلى الاول يلزم تقدم وجود على الوجود فقد ظهر انه يلزم في هذا التقدير ان
يكون نفس المهية في فعليتها متاخرة عن انضمام الوجود اليها وهو صريح البطلان لان انضمام شيء الى شيء فرع فعلية
المنضم اليه اذ لا معنى لانضمام شيء الى اللاشيء كما هو بحكم البديهة وبهذا استبان ان تاخر نفس المهية عن المهية
المخلوطة بالوجود في حكم الجعل يستلزم ان يكون فعلية المنضم اليه متاخرة عن انضمام المنضم وهو ابطل فاذا لا معنى
للانضمام على هذا التقدير اصلا فافهم ولا تزل قوله ففيه اشارة آه قال في الحاشية والغرض الاشارة الى رد من زعم
ان الباري تعالى يجعل العقل الاول وما سواه منه ومما بعده انتهت اعلم ان الفلاسفة [illegible] والاعدادات
التي هي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بان الاوجه
ان ينسب الكل الى المبدء الاول جل ذكره ويجعل المراتب العالية والمتوسطة شروطا معدة لافاضته تعالى واعتذر
عنه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان هذه مواخذة شبيهة بالمواخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل
منه جل شانه وان الوجود معلول له على الاطلاق فانما هو في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى
العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا عليه مسائلهم وانت تعلم
انه ان اراد ان صدور الكل بالذات منه تعالى مسلم فلا يدل عليه كلامهم وان اراد اعم سواء كان بالذات او بالواسطة
فلا يكون الكل مستندا اليه تعالى ابتداء بل يكون المعلولات الاخيرة مستندة الى المتوسطة وهي الى العالية فافهم
قوله فان نفيه قليلة آه اعلم ان ديمقراطيس قد زعم ان العالم انما تكون بالاتفاق لان مبادي العالم اجسام
صغار صلبة لا تتجزى وهي مبثوثة في الخلاء الغير المتناهي وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة
فاتفقت ان تصادمت فيها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكن تكون الحيوان والنبات
ليس كذلك وبيانه اولا ان تلك الاجزاء ان كانت متشاكلة الطبائع كما زعمه كانت حركاتها الى جهة واحدة فلا يقع
بينها مصادمة مانعة في الحركة وان وقع بينها تصادم لم يكن الوقوف الحاصل بسبب ذلك باقيا على الاكثر لكن الادلة
القطعية دالة على بقاء الاجرام السماوية بهيئاتها وثانيا انه جعل الاجرام البرية التي لا يقع فيها خروج عن النظام الواحد
اتفاقيا وجعل الامور المتغيرة كتشكل احوال النبات والحيوان لغاية معينة وهذا عجيب جدا قوله وهم قد خالفوا
البديهة آه لا ريب في ان العقل يحكم بديهة بان الشيء اذا تساوى طرفاه يحتاج في وجوده الى مرجح ويحكم بترتب

الحاجة على هذا التساوي والممكن تساوي الطرفين فترجيح احد طرفيه على الآخر انما يكون من العلة رجحانا بالغا الى حد الوجوب وهذا الحكم بديهي كما قال الشيخ في الاشارات تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فبين عند العقل ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى وبسبب شئ وان كان يمكن للعقل ان يذهل عند هذا التبيين ويفزع الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص من ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب من السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في سبب الترجيح جذعا فلا يتقف والحق انه يجب عنه وتفسيره على ما قال المحقق الطوسي في شرحه ان المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجيح طرفي وقوعه وعدمه وعلى الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضرب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويين الذين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شئ آخر مضاف اليها او الى غيره لكنه مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع هذا الترجيح من تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه وان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجيحه جذعا اي حديثا او جديدا ولا يتقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب فظهر ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا العلة الاولى كما كانت واجبة كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة لاشتماله على حكم اولى وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب هذا كلامه والحاصل ان الحكم بان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لسبب بديهي غير محتاج الى البرهان وهذا وان كان كذلك لكنه مخالف لما قال الشيخ في اوائل الالهيات الشفاء ان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسباب للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها تعلقا بما يتقدمها في الوجود لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق وان ههنا سببا ما واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر والاقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعية لا ارادية وهذا في الحقيقة مستند الى اثبات العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل

من البين بنفسه ان للحادثات مبدءًا انما يجب ان يكون بيّنًا بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية المبرهنة عليها في
كتاب اقليدس ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الاخرى فيجب ان يكون في هذا العلم واورد عليه بانه
لا يدري ما البيان البرهاني لاثبات السببية والمسببية بين الاشياء التي يدعي الشيخ انه لا بد من ابانته في العلم
الالهي اذ ما في الشفاء لم يتعرض له اصلا بل لم يرد في مقام بيان ان الممكن محتاج الى السبب على دعوى البديهة
واجيب بان مراد الشيخ ان هذا الحكم يعني ان وجود الحادث لا بد له من مبدء محتاج الى برهان وانه بديهي ولا خفاء
الحادث لا يكون الحكم بان له سببا اذ يجوز في بادي الراي ان يكون وجوده من ذاته فلا بد من تاليف قياس هو
ان وجود الحادث لو كان من ذاته كان واجب الوجود واذا كان واجب الوجود كان يجب ان يكون موجودا دائما
فلما كان معدوما وقتا ما ظهر انه ليس بواجب الوجود وانه ممكن واذا كان ممكنا لم يكن وجوده من ذاته فيتخصص
الوجود وتميزه عن العدم بامر غير ذاته بديهة ولا يخفى على من له ادنى مسكة انه على هذا يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره
في الوجود بديهيا كما لا يخفى بقي ههنا كلام وهو ان المتكلمين بل الحكماء ايضا قد جوزوا الترجيح بلا مرجح اما المتكلمون فلانهم
قاطبة يقولون الله تعالى خلق العالم في وقت معين دون سائر الاوقات لا لمرجح تخصيص به ذلك الوقت الا الارادة
منهم قالوا ان الله تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون
في تلك الافعال بانفسها تلك الاحكام والحكماء قالوا ان الافلاك متحركة بعضها بسرعة وبعضها ببطوء الى المحدد وفي
يختص نقطتان من كل فلك بالقطبين يكونان ساكنين ولها محور معين ومنطقة معينة ويختص الكواكب بمواضع معينة
من الافلاك مع ان اجزائها متساوية لا مرجح في بعضها دون بعض واذا كان كل جائز وقوع الممكن لا عن سبب
فكيف يكون احتياج الممكن الى السبب من الاوليات والحق ان ما ذكر لا يقدح في كون هذه القضية اولية وانما
يكون قادحا لو تصور الممكن بعنوان الامكان وحكم عليه بانه واقع لا عن سبب وهو ممنوع لان الممكن اذا تصور امكانه و
تصور الاحتياج يعلم بديهة انه محتاج الى السبب اما اذا لم يتصور بهذا الوجه بل من وجه آخر فيجوز ان لا يكون ذلك
الحكم فيه ضروريا لاختلاف العنوان فافهم قوله الترجيح بلا مرجح آه قال في الحاشية هذا مبني على ما هو الظاهر من
قولهم ان التئام الكل بتمامه وبكل واحد من اجزائه موجود من غير موجب فيلزم الترجيح من غير مرجح وان التزم احد
منهم ان يجعل اجزاءه سلسلة بحيث يكون البعض الآخر والكل هو كل بلا سبب فنقول السلسلة الاجزاء في هذه الاجزاء انتهى الى موجب ممكن بلا سبب
فيلزم الترجيح بلا مرجح انتهى اما انتهى الى موجب ممكن موجود لسببه فالكل ابدا كل ممكن الى النهاية ويوجد فان لم يكن وجوده بسبب فيلزم الترجيح من غير
مرجح في وجوده الممكن وجوده غير وجودات الاجزاء والاجزاء متحقق بالعرض دون بالذات وهذا الخبر يرى هذا ان هنا انت تعلم ان الكل

ان لبعض اجزائه سببا موجدا للبعض الآخر والكل بما هو كل بلا سبب له ان يقول ان الكل ليس له وجود سوى
وجودات الاجزاء فليس للكل وجود حقيقي بل وجود اعتباري فلا يحتاج الى علة موجودة وايضا لو سلم ان جملة الاجزاء
باسرها موجود محتاج الى العلة فلم لا يجوز ان يكون علتها جزئها ومنشاء ذلك عدم كون الجملة واحدا حقيقيا وذلك
لانه اذا توقف أ على ب وب على ج وهكذا كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهبت السلسلة الى غير النهاية كان
المجموع بتمامه معلولا وجزئه وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة له فيجوز في سلسلة الممكنات ان يكون
كلما سبق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة المجموع ح جزئها وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية
والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول الاخير فلا بد من الاستعانة بالبرهان الدال على ابطال الدور والتسلسل
ثم ان ما ذكره الشارح في الحاشية موقوف على امرين الاول ان يكون للكل وجود اذ لو لم يكن له وجود فلا معنى لطلب
العلة له والثاني كون المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر اذ لو لم يكن المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر فمجموع
الاجزاء سوى المعلول الاخير علة للكل وخارج عنه لعدم دخول المجموع الاقل في الاكثر والصواب ان يقال
لو وجدت ممكنات صرفة يكون كل منها جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا فلا
يكون شئ منها موجودا لان وجود الممكنات محتاج الى علة خارجة عنها قطعا لان العلة لو كانت ممكنة لا يحصل منها
وجوب المعلول لجواز انتفائها وما لم يمتنع انحاء عدم المعلول لم يتحقق ومن تلك الانحاء عدمه في ضمن عدم الكل
ولا يمتنع هذا النحو من العدم الا اذا كانت السلسلة منتهية الى الواجب بالذات فافهم **قوله** وتحقق ما بالعرض
بدون ما بالذات لا ريب في ان الممكن لو كان موجودا بنفسه بلا مرجح يلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات قطعا
اذ كل ممكن بالعرض بالقياس الى ما يرجح وجوده وليس هناك واجب يرجح وجوده فتجويز وجود الممكن مع نفي
السبب الموجد تجويز لتحقق ما بالعرض اعني الممكن بدون ما بالذات وهذا البطلان بديهية واعلم انه قال بعض اهل التحقيق
على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات يلزم الدور اذ تحقق موجود ما على هذا التقدير يتوقف على ايجاد ما لان وجود
الممكنات موقوف على الايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد واورد عليه بانه
ليس بدور وانما يلزم الدور لو توقف موجود معين على موجود معين يتوقف عليه لم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد شئ يتوقف
على وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود علته التامة المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل
لا الدور وهذا ما قال المحقق اللاهوري انه ليس بدور الا في اللفظ لان الشئ اذا توقف على ما يحتاج في وجوده الى مثل
ذلك الشئ لا يكون دورا فان قيل ان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية تابعة فلا محالة يتاخر وجوده من حيث

هوية عن وجود المعروض المنعوت تأخراً ذاتياً لا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذا الطبيعة الوجود الامكاني من
حيث كونه وجوداً امكانياً مطلقاً يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتأخر عنها كذلك لا لاجل كونه هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخل
للخصوصيات في شيء من الطرفين فالاحتياج دائر والدور لازم بين الطبيعتين يقال ان احكام الوحدة العددية
قد لا يثبت للوحدة الابهامية فان اتصاف طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التنافي لعدم وحدته وحدة
وحدة عددية بخلاف اتصاف ذات شخصية كزيد مثلاً بهما فالاحتياج الدائر بين الطبيعتين في صورة التسليم بان يكون
كل فرد من افراد احديهما من حيث طبيعته مفتقراً الى فرد من الاخرى غير مستلزم ونهاية ما يمكن ان يقال انه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود
الى شيء من الايجاد لزم احتياج الموجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذا ثبت احتياج احاد الايجاد الى شيء من الوجود لزم احتياج
الايجادات اليه بالبيان المذكور واذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه اي يكون افراد كل منهما بحيث الاشياء منهما شيء مفتقراً الى فرد من
الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة فتأمل قوله منها انه لو كانت للممكن آه حاصله انه لو كان للممكن حاجة الى المؤثر
لكان فيه تأثير واذا كان كذلك لكان للمؤثر مؤثرية وهي اما ان تكون وصفاً ثبوتياً او عدمياً ولا جائز ان حدوث المؤثرية
لا يكون بارتفاع شيء بل انما يكون لثبوت مفهوم فثبوت ذلك المفهوم اما ان يكون في الذهن فقط فيكون الحكم
بالمؤثرية جهلاً غير مطابق للخارج واما ان يكون في الخارج ايضاً فتكون المؤثرية صفة زائدة على الذات قائمة بها
فتكون من الممكنات المحتاجة الى المؤثر فتكون هناك مؤثرية اخرى والكلام فيها الكلام قوله والجواب ان
المؤثرية آه يعني ان المؤثرية امر اضافي يحصل في العقل عند صدور الاثر عن المؤثر كما في سائر الاضافات وعدم
مطابقتها لما في الخارج بمعنى انه ليس هناك شيء بازائها يقوم بالمؤثر في الاعيان مسلم لكن لا يستلزم ان يكون
الحكم بها جهلاً وانما يلزم الجهل لو لم يكن لها ثبوت مع قطع النظر عن خصوص لحاظ العقل وليس كذلك فانها ثابتة
في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص لحاظ العقل والحاصل ان المؤثرية صفة اعتبارية اضافية ينتزعها العقل
عن ذات المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فهي موجودة في الخارج بمعنى ان منشأ انتزاعها وهذا القدر كاف في كون المؤثرية
موجودة في الواقع وكون المؤثر مؤثراً في نفس الامر قوله والجواب انه فرق آه يعني انه فرق ما بين ايجاد الاثر
في زمان حصول الاثر وبين ايجاده بشرط حصوله فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني شرط ولا استحالة
في ان يؤثر المؤثر في زمان حصول الاثر بل شأن العلة مع معلولها ذلك فانها تؤثر فيه وقت الحصول لكن من
حيث هو هو لا بما هو حاصل ولا بما هو فيه حاصل ولا يجابه ثانياً الايجاد بشرط الحصول الحاصل بذلك التأثير فلا يلزم
الا تحصيل الحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه وقد يقرر بانه ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين

المؤثر والاثر فنختار ان التاثير في حال وجود الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذ تاثير العلة حال الوجود في مهية المعلول من حيث هي لا في المهية من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من حيث هي ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهي متاخرة عن وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الوجود في الواقع فتأمل

قوله ومنها ان التاثير اما في المهية آه قال في الحاشية هذا الاستدلال مبني على ان الجعل عنده عبارة عن التصيير اعني الجعل المؤلف فالمهية والوجود لا يصلحان لان يتعلق بها الجعل والا لزم كون الانسان انسانا مثلا او كون الوجود وجودا بجعل الجاعل وهو باطل واما الاتصاف اعني كون المهية موجودة فلا يصلح لان يتعلق بها الجعل لانه امر اعتباري وأما مهية الاتصاف فحالها كحال سائر المهيات ولذا لم يذكره انتهت لعل المراد ان المستدل لم يفهم معنى الجعل البسيط اذ الجعل البسيط انما يتعلق بنفس المهية لا بكون المهية مهية بل فهم ان الجعل عبارة عن تصيير الشيء شيئا فالزم على تقدير تعلق الجعل بالمهية كون المهية مهية وهذا هو المجعولية الذاتية مع ان كون التاثير في نفس المهية معناه ان نفس المهية اثر للجعل وهي مصداق لكون المهية مهية فان اراد بلزوم كون الانسان انسانا مثلا ان الجعل متعلق بهذه المهية التركيبية فهو وهم فان الجعل المتخلل بين المجعول والمجعول اليه انما هو الجعل المؤلف دون البسيط وان اراد ان نفس مهية الانسان مثلا اذا كانت مجعولة يكون كون الانسان انسانا ايضا مجعولا لانه حكاية عن نفس المهية فيلزم المجعولية الذاتية فهو مسلم ولا استحالة فيه انما الاستحالة في ان تكون المهية متقررة ثم تصيير مهية بجعل الجاعل اياها وهذا غير لازم فان المهية قبل الجعل لم تكن مهية ولا متقررة وبالجملة المحال انما هي المجعولية الذاتية بجعل مستانف واما المجعولية الذاتية بعين جعل الذات فليس بمحال بل هي واقعة وقد يقرر الاستحالة من قبلهم في هذا الشق بانه لو كان الانسان مثلا انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر لجواز ان يكون الانسانية الانسان معلوما بالبديهة من دون الاستناد الى المؤثر فلا يلزم من الشك في وجود المؤثر الشك فيها واجيب بان اليقين الدائم بذي السبب لا يحصل الا من السبب ورد بانهم ذهبوا الى ان العلم بذي السبب اذا لم يكن بديهيا لا يحصل الا من السبب الاتري ان اليقين بالمحسوسات قد يحصل بالاحساس ولما كان انسانية الانسان بديهيا لا يكون داخلا تحت تلك القاعدة وزيف بان مرادهم ان اليقين الدائم بذي السبب مطلقا لا يحصل الا من السبب لا بشرط ان يكون بديهيا واليقين بالمحسوس ليس دائما كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء وقد سبق نقل كلامه فيما مر فلو كان انسانية الانسان بسبب لوقع الشك في قولنا

كل انسان انسان دائما عند الشك فى وجود المؤثر فتأمل **قوله** فيكون الانسان مثلا آه قال العلامة الشيرازي المعاصر للمحقق الدوانى هذا غير مسلم اذ غاية ما لزم من كون المعدوم مسلوبا عن نفسه ان يصدق ليس المعدوم انسانا لا ان يصدق ليس الانسان انسانا واجاب عنه المحقق الدوانى بانه اذا لم يكن الانسان موجودا لم يصدق الانسان انسان اذ صدق الموجبة يقتضى وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو ليس الانسان انسانا واعترض عليه معاصره بان الانسان اذا لم يكن موجودا كان ح معدوما ولا شيئا فلا يكون ح انسانا اذ لا تمايز فى المعدومات حتى يكون بعضها عادما لعدم انسانا وبعض آخر ليس انسانا فاذا كان ح معدوما ولا شيئا صدق سلب الامور الثبوتية عن الانسان بناء على انتفاء الموضوع فمنشاء الاشتباه توهم شمول الانسان للانسان المعدوم و جواز صحة حمله عنوانا له ولعل الحق ما قال المحقق رح ان صدق السالبة لا يقتضيه وجود الموضوع ولا اعتباره ولا يقتضى ان يكون الموضوع فيها مصداقا للعنوان وفردا له فى الواقع بل يصدق بانتفاء ذلك المصدق وكيف يتوهم عاقل انه اذا لم يكن الموضوع المعتبر فى القضية موجودا لم يصدق السالبة التى موضوعها معدوم مثلا اذا فرضنا انتفاء وجوب فاما ان يصدق ليس ب كاتبا او ليصدق ب كاتب اولا يصدق شئ منهما والثانى محال لاستلزامه كون ب موجودا مع انه قد فرض معدوما وكذا الثالث لاستلزامه ارتفاع النقيضين فتعين الاول وذلك مما لا يشتبه على احد ومنشاء اشتباهه توهمه ان صدق السالبة يقتضى ان يكون العنوان صادقا على فرده وذلك وهم فافهم **قوله** او فى اتصاف المهية بالوجود آه قال فى الحاشية ولم يذكر ههنا الكلام المذكور فى الاحتمال الثانى لانه موقوف على ملاحظة الاتصاف بالاستقلال وقد سبق انه بهذا الاعتبار ... فى مطلق الجعل عند الفريقين ولم يذكر فى الوجود ما يذكره ههنا من كونه امرا اعتباريا لان فى ... من ذهب الى ان الوجود حقيقى قائم بالموجود قياما انضماميا والوجود المصدرى ... ان كون اتصاف المهية بالوجود امرا اعتباريا مبنى على ان معنى الاتصاف الغير المستقل بالمفهومية الموجود فى ... الذهن اثر للجعل عند اصحاب الجعل المؤلف كما سبق من الشارح وقد سبق منا ان اثر الجعل ... والاتصاف الواقعى بين المهية والوجود مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وملاحظته فقوله وقد سبق انه بهذا الاعتبار آه ان اراد بان مفهوم الاتصاف من حيث انه مهية من المهيات مع قطع النظر عن ... الاعتبار ... الجعل ... عند الفريقين فلا يخفى سخافته اذ حال الاتصاف على هذا التقدير حال المهيات الاخر ... اصحاب الجعل البسيط نفس مهية مجعولة كالمهيات الاخر وعند اصحاب الجعل المؤلف ليس نفس الاتصاف ... الجعل انما

المجعول الذات فقد بالوجود کما فی سائر المهیات عندهم وان اراد ان مفهوم الاتصاف لا من حیث انه رابطة لیس متعلق
الجعل المؤلف بناء علی ما زعمهم ان متعلق الجعل المؤلف هو الاتصاف من حیث انه مفهوم غیر مستقل فلا یخفی سخافته
مما سبق من ان متعلق الجعل المؤلف لا یصح ان یکون معنی غیر مستقل بالمفهومیة موجودا فی خصوص لحاظ الذهن و
واقعا بازائه مع ذلک لا وجه لسقوطه عن درجة الاعتبار فی متعلق الجعل عند الفریقین فتأمل ولا تغفل قوله والجواب
ان التأثیر آه قال فی الحاشیة بناء علی الجعل البسیط واما القائلون بالجعل المؤلف فیقولون ان مقتضیه الجعل
هو ان یکون المجعول امرا عینیا دون المجعول الیه وما یتعلق به الجعل اعنی الاتصاف وهذا باختیار شق ثالث انتهت
انت تعلم ان الجواب الذی ذکره بناء علی الجعل البسیط فی غایة الوهن والسخافة وانا سلمنا ان التأثیر فی نفس
المهیة لکن نفس المهیة مصداق لحملها علی نفسها وحمل ذاتیاتها علیها فکما یلزم من عدم المؤثر وعدم التأثیر للمهیة
نفس الانسان کذلک یلزم منه عدم کون الانسان انسانا والا یصدق حین عدم المؤثر وعدم التأثیر المستلزم للمهیة
نفس الانسان القضیة القائلة الانسان انسان موجبا قطعا ضرورة ان صدق الموجبة یستدعی تقرر الموضوع ووجوده
ولما لزم من عدم المؤثر وعدم التأثیر عدم کون الانسان انسانا لزم من وجود المؤثر والتأثیر کون الانسان انسانا
ایضا فالحق فی الجواب ان سلب الشیء عن نفسه انما یستحیل اذا کان الشیء موجودا واما حین عدمه فالموجبات باسرها
کاذبة والسوالب برمتها صادقة فحین عدم المؤثر وعدم التأثیر یکون الانسان معدوما فیکون مسلوبا عن نفسه ویکون
السالبة القائلة الانسان لیس بانسان صادقة واذا وجد بایجاد الجاعل صار انسانا فاثر الجعل هو نفس الانسان
الذی هو مصداق القضیة القائلة الانسان انسان ولا یلزم المجعولیة الذاتیة المستحیلة فان المستحیل هو ان
یکون الشیء لنفسه او ذاتیاته من ذاتیاته بعد تقرر ذلک الشیء ولا یستحیل ان یتعلق الجعل بنفس التقرر الذی هو مصداق
ثبوت الشیء لنفسه وثبوت ذاتیاته فاثر الجعل بالذات هی نفس المهیة لا کونها مهیة ولا کونها موجودة وما یلزم من کون
المهیة مجعولة وهو ان یکون کون المهیة مهیة مجعولة بعین جعل مصداقه الذی هو نفس المهیة غیر مستحیل وما ذکره
من الجواب من قبل القائلین بالجعل المؤلف باختیار الشق الثالث فحاصله ان اثر الجعل فی الانسان مثلا
هو مصداق قولنا الانسان موجود ولیس اثره بالذات الانسان وحده ولا وجوده بل اتصافه بالوجود وهو
ان کان امرا عقلیا اعتباریا لکنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فیجب استناده الی سبب وراء اعتبار العقل
ایا ما هو نفس سبب المهیة فیجب ان یکون المجعول وهی نفس المهیة امرا عینیا وان لم یکن المجعول الیه اعنی الوجود
والاتصاف امرا عینیا وهذا اقتدار لصاحب الافق المبین حیث قال واما الموصوفیة بالوجود فهی وان کانت

امرا اعتباريا لكونها من الاعتبارات الحقيقية الواقعية في نفس الامر فيجب استنادها الى علة ووراء اعتبار العقل هي
نفس جاعل الماهية والتقسيم فيها مفسوخ غير عائد الم يكن عرفناك من قبل ان الموصوفية المرتبة على الجعل هي اداة
ارتباط الماهية والوجود ويستحيل ان يلحظ ملتفتا الى جاعلها بالقصد ما دامت ملحوظة بما هي رابطة بينهما فان اعتبرت بما هي
مفهوم ما لم يكن آلة للارتباط بل كانت امرا معقولا بنفسه مباين الذات لهما في التعقل واذن شاكلتها شاكلة جملة
الماهيات من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها انتهى وقد عرفت فيما سبق ان النزاع بين اصحاب الجعل البسيط
واصحاب الجعل المؤلف مبني على اختلافهم في امر الوجود فان كان الوجود عبارة عن نفس صيرورة الذات ولم يكن الوجود
عارضا للماهية في نفس الامر ولم يكن بين الماهية والوجود خلط في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن واعتباره
وانما في نفس الامر نفس الماهية يكون معنى جعل الماهية موجودة جعل مصداق الوجود الذي هو نفس الماهية فتعين القول
بالجعل البسيط وان كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها في نفس الامر كان بين الماهية والوجود ارتباط في نفس الامر
ولم يكن مصداق الموجودية نفس الماهية بل اتصاف الماهية بالوجود وعروض الوجود لها في نفس الامر فيكون معنى
جعل الماهية موجودة جعلها معروضة للوجود متصفة به ويكون اثر الجعل خلط الماهية بالوجود في نفس الامر فتعين القول
بالجعل المركب وبالجملة اثر الجعل على تقدير القول بالجعل المركب الخلط الواقعي الذي بين الماهية والوجود الذي هو
زائد عليها عارض لها ونفس الماهية والوجود العارض لها تابعان للخلط الواقعي وصادران عن الجاعل بالعرض و
ليس ضمنه انتزاع الوجود عن الماهية اثر افادة الجاعل عند المشائية القائلين بالجعل المؤلف اذ يكون منشاء
انتزاع الوجود نفس الماهية بلا امر زائد عليها فلا يمكنهم القول بالجعل المؤلف لان انتزاع الوجود عن الماهية
مفهوم ذهني لا يصلح ان يكون بما هو حاصل في الذهن اثر افادة الجاعل في الواقع الا بمعنى ان مصداقها ومنشاء
انتزاعها اثر افادته وهي نفس الماهية بلا امر زائد عليها فيكون اثر افادة الجاعل عند المشائية ايضا نفس الماهية وهذا هو
القول بالجعل البسيط وبهذا ظهر ان قوله في الحاشية ان ما يقتضيه الجعل آه تخصيص بلا ان ما يقتضيه الجعل على
تقدير القول بالجعل المؤلف هو كون المجعول والمجعول اليه كلاهما متحققين في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة
الذهن واعتباره لا ما زعم الشارح من ان الجعل المؤلف لا يقتضي كون المجعول اليه امرا عينيا والقول بان الجعل
المؤلف لا يقتضي كون متعلق الجعل اعني الاتصاف امرا عينيا مبني على توهم ان متعلق الجعل عندهم انما هي النسبة
بين المجعول والمجعول اليه على انها مرآة لملاحظة احدهما بالآخر مع انك قد عرفت ان المعنى الغير المستقل الموجود في
خصوص ملاحظة الذهن لا يمكن ان يكون اثر الجعل عندهم بل اثر الجعل عندهم هو الاتصاف الواقعي بين الماهية و

والوجود مع قطع النظر عن التصور الذهني وملاحظته ثم على ما ذكر في الحاشية لا يكون هذا جوابا باختيار شق ثالث بل هو بعد
القائل راجع الى اختيار الشق الاول فافهم قوله وفرقة ينكرون الغاية آه اعلم ان بعض الاقدمين كانباذقلس و
اشياعه لا ينكرون الفاعل لكنهم يزعمون ان الامور الجزئية الكائنة في عالم الطبيعة كائنة لا لغاية بل لضرورة المادة واستدلوا
عليه بوجوه منها ان الطبيعة كيف تفعل لغرض مع انه ليس لها روية ومنها ان التشويهات الزوائد والموت ليست مقصودة
للطبيعة بل انما هي لضرورة المادة كالمطر فانا نعلم انه كائن لضرورة المادة فان الشمس اذا بخرت فوصل البخار الى
الجو البارد فلما برد وصار ماء ثقيلا فينزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان المطر مقصود لتلك المصلحة وليس
كذلك بل انما هو لضرورة المادة ومنها انه ان كان فعل الطبيعة لغرض فذلك الغرض اما لغرض آخر فيلزم التسلسل اولا
فقد جعل الطبيعة شيئا لا لغاية فيجوز ذلك في كل الافعال ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة كالحرارة
فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب واجيب عن الاول بانه ليس اذا عدمت الطبيعة
الروية وجب ان يكون الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلا عن
فعل وتعينه للوقوع ثم يكون لكل واحد من تلك الافعال غاية مخصوصة ويكون تادي ذلك الفعل اليها لذاته لا لسبب
آخر حتى لو فرض عدم اختلاف الدواعي كان فعل واحد عن النفس من غير روية وذلك لانه لا ريب ان للصناعات
غايات والصناعة اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية بل الروية تصير مانعة عن ذلك مثل ان الكاتب
الماهر لو تفكر في حرف حرف يتبلد في صناعته والقوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما تحرك بواسطة تحريك الوتر
مع انه لا شعور لها بذلك وعن الثاني بان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول زيادات خارجة
عن المجرى الطبيعي وليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تكون واصلة اليها والموت والذبول كل ذلك لقصور
الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهي الحرارة والآخر بالعرض
وهي الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام والطبيعة التي في البدن
غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل ثان من المدد فانه يقع من المدد الاول اقل كما علم في علم النفس
فيكون نقصان ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول والتحليل سببا له بالذات ففعل كل منهما متوجه الى غاية و
لم نقل ان كل حال طبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها لغاية لها واما فعل
غير فقد لا يكون لغاية لها والموت وان لم تكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد مثلا فهو غاية بالقياس الى نظام
الكل واما الزيادات فهي كائنة لغاية فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها واعطتها

فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية دائما او في الشطر فغير مسلم بل السبب فيه قربها من الشمس وبعدها وهو سبب الهي لنظام العالم
وله غايات اكثرية في الطبيعة وعن الثالث انه لا يلزم ان يكون لكل غاية غاية بل يكون الغاية الحقيقية مقصودة
لذاتها وسائر الاشياء يقصد بها ولا يليق ان يقال لما هو المقصود بذاته انه لم قصد هذا ولذا لا يقال لم طلبت الخير
والصحة ولم هربت عن الشر والالم وعن الرابع بان القوة المحرقة لها غاية واحدة وهي احالة المحترق الى مشاكلة
جوهرها واما العقد فمن اللوازم الضرورية والتوابع اللاحقة ويمكن ان يقال ان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة
اسهل وفي بعضها بواسطة العقد والغاية الذاتية واحدة قال الشارح في الحاشية اعلم ان كلامهم في الغاية مبني على ان
الفاعل لوجود العالم كله هو الواجب تعالى الموصوف بالفاعلية التامة فلا يكون لفعله غاية وغرض فانها متممة لفاعلية(?) الناقص
وهي كاملة فيه سبحانه وان كان فعله لا يخلو عن الفوائد والمصالح الكثيرة التي مرجعها الى نظام العالم وهذا هو المختار
عند المحققين انتهت انت تعلم ان الاحسان عليهم اشكال فيهم لانهم قد صرحوا ان الامور الكائنة في عالم الطبيعة انما هي لضرورة المادة فقد لا يكون لها
غاية هو لا وانكروا ان يكون تلك الامور وافقة لمصالحه وفائدة فحمل كلامهم على ما هو المختار عند المحققين ليس في معنى فقال لا [illegible] فان عنى بالغاية العلة
الغائية او علم انه لا بد من ان يكون العلة مقتضية لصدور المعلول او لو كانت نسبة المعلول الى العلة امكانية لزم [illegible] الاقتضاء كون المساوي
رجحانا ولكنه غاية الايجاد لكنها قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب سبحانه لانه تام في الفاعلية والاحتياج في الفاعلية الى امر خارج عن ذاته لا يكون [illegible]
في الفاعلية وكلما يكون تاما او لا يكون لفعله غاية غير ذاته لانه [illegible]
لفعله غاية غير ذاته لا يمكن ان [illegible] موجود باليه سبحانه وعلى تقدير [illegible] الكلام فيها هو غاية [illegible] تلك الغاية
وهكذا حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى غاية الجميع كما انها فاعله وبهذا ظهر ان القول بان ليس لفعله
غرض وغاية وان فعله تعالى ليس معللا بها المراد منه نفي التعليل بما هو غير ذاته ضرورة ان الواجب تعالى يجب
ان يكون تاما في الفاعلية ولا يلزم منه نفي الغاية والغرض عن فعله تعالى مطلقا بل [illegible] تعالى [illegible] لنظام الخير بانه
غاية وغرض في الايجاد ولا يتوهم ان العلة الغائية هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات
الفاعل اذ المراد بالاقتضاء المعنى الاعم اعني مطلق عدم الانفكاك لا معناه المتبادر والحاصل ان الفاعل لا يجب
ان يكون غير ذات الفاعل اذ المراد بالاقتضاء المعنى الاعم اعني مطلق عدم الانفكاك لا معناه المتبادر والحاصل
ان الفاعل لا يجب ان يكون غير الغاية بل الفاعل والغاية قد يكون واحدا فالمراد بنفي الغاية عن فعله تعالى
هو ما يكون غير نفس ذاته وقد نص الشيخ في التعليقات على هذا المعنى حيث قال لو ان انسانا عرف الكمال الذي
هو الواجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى تكون الامور على غاية النظام لكان غرضه

بالحقيقة واجب الوجود وهذا هو الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض
انتهى قال لانه والحق ان الاشياء هاهنا ثلث مذاهب الاول مذهب من قال ان وجود العالم انما هو
بالاتفاق وقد عرفت حاله وابطاله والثاني مذهب من انكر ان يكون للبخت والاتفاق معنى وزعم ان كل سبب لا يمكن
ان يكون تادية الى المسبب دائميا او اكثريا وذلك لان السبب اما ان يكون من شانه ان يتادى الى مسببه
او لا يكون على الاول كان واجب التادي اليه فيكون حصول المعلول منه دائما او المعلول يمتنع تخلفه عن
علته التامة فلا يكون ذلك التادي اتفاقيا وعلى الثاني يمتنع التادي اليه فلا يكون التادي اتفاقيا ايضا لان
شان الاتفاقي ان يكون ممكن التادي اليه وقد حكى الشيخ في طبيعيات الشفاء عنهم حجة تقريرها انا اذا وجدنا للحوادث
اسبابا محصلة امتنع ان نترك ونطلب لها سببا مجهولا من البخت فان من حفر بئرا وعثر على كنز حكم اهل الشقاوة
ان البخت السعيد لحقه وان انزلق رجله حتى انكسرت حكموا بان البخت الشقي لحقه وليس كذلك فان كل من يحفر
الدفاين يجده ومن يميل على زلق في منحدر بالتقية يميله ذلك في الحيرة ويقولون لما خرج فلان الى السوق ليقعد في
دكانه راى غريمه فظفر به اتفاقا وليس كذلك فان كل من توجه الى مكان وفيه غريمه وله حس بصر فانه يراه و
ليس لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا
حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكن يعرض ان
يجعل المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فيجعل الآخر بوصفه لا في نفس الامر لانه يصلح ان يجعل
غاية اليس لو كان هذا الانسان شاء ابتغاء الغريم هناك كان وصوله اليه غاية له والمبني الاتفاقي ان يجيبوا عن
الاول فيقولون ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة اما البسيطة فمعلولاتها معها دائما والا لكان معها من قيد
زائد فيكون العلة ذلك المجموع فتكون العلة مركبة لا بسيطة واما المركبة فان كان اجتماع اجزائها دائما كان حصول معلولها
دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا وكذا القول في التساوي والاقلي فاختلاف احوال المعلولات في الدوام و
الاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف احوال اجتماع اجزاء العلة في ذلك اذا عرفت هذا فنقول انه وان كان كليا لا بد
في تحقق العلة جزءا من العلة في الظاهر لكنه ربما كان الجزء المحصل الوجودي شيئا واحدا فيها ودون الاثر لا محالة واما
سائر الامور المشهورة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحصول القابل ثم ان كان انضمام سائر القيود
مع حصول تلك الغايات دائما قيل ان صدور المعلول من العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك
الصدور اكثريا وكذا في التساوي والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان

ممكنا لابد من استناده الى الواجب فيدوم بدوام الواجب فيدوم المعلول لدوامه فنقول معدات الاسباب
متعلقة بالحركة الدورية والاتصالات الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافها كما
في سائر الحوادث واما الحجة المذكورة فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليه الشيء كيف كان وقد يراد ما يكون
مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول وليست بغايات بالمعنى الثاني والقول بان الغاية
لا تصير غاية بالوضع غير مسلم الا ترى ان الوضع والجعل يجعل بعضها اكثريا وبعضها اقليا فاذا كان اختلاف
الجعل مما يختلف به حكم الاقلية والاكثرية فيجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا وغير اتفاقي المذهب الثالث
ان من الاشياء ما لا يكون متوقعا ومترقبا بالقياس الى شيء لكونه غير واجب الحصول معه وان كان واجب
الحصول بالقياس الى سببه فيقال له بالقياس الى ذلك الشيء انه كائن بالبخت والاتفاق وتفصيله ان كل
مسبب لابد له من سبب فاما ان يكون حصوله من سببه دائما او اكثريا او على التساوي او على الاقل فان كان
على الوجهين الاولين فهو ليس باتفاقي اما الدائم فظاهر واما الاكثري فهو الذي يتوقف استكمال سببه على امر
فمتى تخلف ذلك الامر يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة فالاكثري اليقين دائم مع وجود ذلك الامور والسبب الذي لا يتأدى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا يسمى سببا
الاتفاقي فان من الامور ما يكون على التساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون اتفاقيا كوجود ستة اصابع
للانسان وهما قد يكونان باعتبار واجبين فان انسانا لو احاط بالكل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودا
بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق انما تكون بالاتفاق بالقياس الى من لا يعلم اسبابها
واما بالقياس الى من يعلم اسبابها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا كما اذا عثر الانسان على كنز فانه بالقياس
الى الاسباب التي ساقت العاثر الى الكنز بالاتفاق واما بالقياس الى علم الله تعالى عز وجل والاسباب المكتنفة
ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم ان البخت والاتفاق انما ينسبان الى ما كان من شأنه ان يكون سببا مؤديا
اليه ولكن لا يكون دائما ولا اكثريا واما ما لا يكون مؤديا اليه لم يقل فيه انه سبب اتفاقي مثل قعود زيد عند كسوف الشمس
فلا يقال قعود زيد سبب اتفاقي لكسوف الشمس فافهم فق له انها كائنة بالبخت والاتفاق واعلم ان الاتفاق
اعم من البخت وكانهم لا يقولون البخت الا لما يؤدي الى شيء يعتد به ويكون سببه من ذوي اختيار نطقي واما ما سببه
طبيعية كالعود الذي يشق فيجعل نصفه في المسجد والنصف في الكنيف فذلك لا يسمى بختا بل كائنا من تلقاء نفسه واما
ما كان حدوثه من معدات اسباب طبيعية وارادية فانما يسمى بختا بالقياس الى السبب الارادي واما بالقياس

الى السبب الطبعي فلذا والفرق بين دائرة البخت وسوء التدبير ان دائرة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر غير مود الى غاية مذمومة ولكن في حق صاحبه يودي الى ذلك وسوء التدبير هو ان يكون السبب في اكثر الامر مودياً الى غاية مذمومة والشئ الميمون هو الذي قد تكرر حصول اسباب متعددة عند حصوله والشئ المشوم هو الذي تكرر حصول اسباب شقية عند حصوله فيتشئم من حضور الاول عودها اعقبه تكرره من الخير ومن حضور الثاني عودها اعقبه من الشر فظهر الفرق بين البخت والاتفاق ودائرة البخت وسوء التدبير والميمون والمشوم قوله وهي ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة الكاملة اعلم انهم قالوا المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم وفسروها بمعرفة حده او رسمه والتصديق بموضوعه وغايته واورد عليه بان توقف الشروع على هذه الامور ممنوع بل يكفي تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة ما واجيب بان المراد بتوقف الشروع على هذه الامور توقف الشروع على وجه البصيرة الكاملة واورد عليه العلامة التفتازاني بان تقييد الشروع بالبصيرة الكاملة غير مفيد لان مراتب البصيرة غير منضبطة وما لها غير محصور في الامور الثلثة فلا يكون شئ منها مما يمتنع الشروع بدونه على وجه البصيرة الكاملة ولا محيد عنها بل القدر الواجب انما هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما واجاب عنه السيد المحقق قدس سره بان ليس المقصود حصر المقدمة في الامور المذكورة ولا حصر البصيرة في مرتبة معينة حتى يرد عليهم ما اورد اذ لا برهان لهم على انحصار المقدمة في الامور الثلثة او الاربعة فمن اطلع على خامس يوجب مرتبة من مراتب البصيرة فله ان يعده من المقدمات ولذا ذكر البعض في المقدمة الرؤس الثمانية بل المقصود من تعريف المقدمة وحصرها في الامور الثلثة او الاربعة وبيان كون تلك الامور موجبة للبصيرة توجيه ما ذكر في اوائل كتب المنطق من الامور الثلثة او الاربعة وعنون بالمقدمة ومرجع ذلك ان الامور الثلثة او الاربعة المذكورة لما كانت موجبة للبصيرة كل واحد منها المرتبة لا تحصل الا بها كان الشروع على وجه البصيرة موقوفاً عليها فلذا ذكر تلك الامور في اوائل الكتب و الحاصل ان المورد منهم ما ذكروه في بيان التوقف على الامور الثلثة والاربعة حصر المقدمة فيها ومن تعريفهم بما يتوقف عليه الشروع في العلم على وجه البصيرة ان البصيرة امر لا تحصل الا بتلك الاشياء بحيث لولاها لامتنع حصولها مع ان معنى التوقف على وجه البصيرة عليها ان يتوقف عليها في الجملة بان يكون لحد من حدودها تلك الامور كما وليس مقصودهم بما ذكروا من الوجوه الحصر بل توجيه ايراد تلك الامور في اوائل الكتب فان وجد خامس فلك ان تضم اليها وهذا ما قال بعض الاعلام قدس سره ان الضبط غير واجب فانه على قصد المصنفين فمن قصد البصيرة على حد جعل المقدمة على

هذا الحد ومن قصد البصيرة على حد آخر جعل المقدمة على ذلك الحد ولا احد يرد او ينقض فافهم قوله اعني تصور العلم
بوجه ما آه لابد للشارع في علم لما ان يتصوره لوجه ما والا لكان طالبا للمجهول المطلق وهو محال وان يصدق بغاية
مترتبة عليه سواء كان ذلك التصديق جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق فان اراد الشروع على وجه البصيرة
فلابد من تصوره برسمه لان من تصوره بهذا الوجه وقف على مسائله اجمالا بحيث انه يعلم منه خاصة ويعلم ان كل
مسألة منه لها مدخل في تلك الخاصة فيقدر اذا اورد عليه مسألة ان يعلم انها منه قدرة تامة وان يصدق
بموضوعه وغايته اما الاول فان تمايز العلوم انما هو بتمايز الموضوعات فلو لم يعلم موضوع العلم لا يتميز العلم المطلوب
عنده مزيد امتياز ولا يكون له بصيرة في طلبه اما الثاني فلانه لو لم يعلم الغاية المقصودة من العلم يكون سعيه في طلبه
عبثا او الجد فيه لغوا وبهذا يظهر ما في كلام الشارح من المسامحة فافهم قوله واما مقدمة الكتاب آه قال العلامة
التفتازاني في المطول يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وموضوعه وغايته ومقدمة الكتاب
لطائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط لها به وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها ام لا وعدم فرق البعض
بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل عليهم امران احتاجوا في التفصي عنها الى التكلف احدهما بيان توقف الشروع
في مسائل العلم على ما ذكر في هذه المقدمة والثاني لما ذكر في بعض الكتب من ان المقدمة في بيان حد العلم والغرض
منه وموضوعه زعما منهم ان هذا بيان المقدمة نفسها كما ان ولعل الفرق بينهما ان مقدمة الكتاب لطائفة من الكلام
التي قدم امام المقصود فلا يصدق تعريف مقدمة الكتاب على ما لم يقدم وان حصل به الارتباط والانتفاع ومقدمة
العلم معان مخصوصة نعم يجوز اشتمال مقدمة الكتاب على مقدمة العلم ووجه اندفاع الاشكالين بالفرق المذكور
ان المقدمة المذكورة مقدمة الكتاب ولا يجب ان يكون مدلولها موقوفا عليه للشروع بل يجوز اخيرا فاندفع الايراد
الاول والظرف بيان المعاني والمظروف الالفاظ فاندفع الثاني واما التكلف الذي احتاجوا اليه في التفصي
عن الاشكالين فهو انهم قالوا في دفع الايراد الاول ان المراد الشروع على وجه البصيرة ثم ان الشارع ما ذا يجب ان
يحصل ما زيد مما ذكر في اوائل الكتب وبالنقص منه فالصدق على الامور المذكورة انه يتوقف عليها الشروع على وجه
البصيرة عليها الا ان يقال المراد توقف الشروع على نوعه بحيث يحصل في ضمن اي فرد كان او المراد توقف حد من
حدود البصيرة ولا ريب ان الحد الحاصل بالاربعة مثلا لا يحصل بغيرها من الثلاثة او الاثنين او الواحد وفي دفع
الايراد الثاني ان في تجريديه والمعنى ان هذه مقدمة تجرد عنها هذه الفاظ ويستنبط منها او انه المضاف اي وشرح
المقدمة في كذا فلا يلزم ظرفية الشئ لنفسه واعترض عليه السيد المحقق قدس في حواشيه بوجوه منها ان اختراع مقدمة

الكتاب اصطلاح جديد لا نقل عليه من كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم واجاب عنه الفاضل اليزدي بان في
الفائق تصريحا بذلك حيث قال المقدمة هي الجماعة التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد استعيرت لاول كل
شيء فقيل مقدمة العلم ومقدمة الكتاب ومقدمة الكلام وفيه انه لا يلزم من اطلاق المقدمة على ما ذكر ان يكون
المقدمة موضوعة للمعنيين كما زعمه العلامة التفتازاني نعم يفهم من كلامهم اطلاق المقدمة على المبين بالكسر و
المبين بالفتح فالحق ما قال بعض الاعلام ان القوم ما ذكروا الا معنى واحدا هو الذي سماه مقدمة العلم وهي الادراكات
ثم توسعوا واطلقوا على مدركاتها فاذا اريد ما يتوقف عليها الشروع ثم لما ارادوا الافادة وكان لا يمكن الا بالالفاظ
الدالة عليه توسعوا واطلقوا على ما يدل على تلك المدركات لانها ايضا ما يتوقف عليها الشروع عند الافادة وقدموا
تلك الالفاظ ومعانيها على الالفاظ الدالة على المقاصد او المعاني المدلولة لها وعلى هذا صح الظرفية فانهم ارادوا
ان الالفاظ الدالة عليها او المعاني المدلولة لها في تلك المعاني او الادراكات وهذا القدر من الاطلاق مسلم واما
ان للمقدمة عندهم معنيين ما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة والا يتوقف عليه لا على مدلولاتها ولا على
ادراكاتها كما يفصح عنه كلام العلامة التفتازاني في شرح الشمسية فليس في كلام القوم لا اشارة ولا صريحا فالامر
الاول الموجب لاختراع مقدمة الكتاب سابقا واما الامر الآخر فجوابه ان المراد ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة
وما قال ان الامر البصيرة غير مضبوط فقد عرفت جوابه من انه لا يحسب الضبط بل الامر فيه محول الى قصد المصنفين و
منها ان ما له ارتباط بالمقاصد ونفع فيها يجب تقديمه عليها اذ توقف عليها الشروع في المسائل او افاد بصيرة في
الشروع ومجرد الارتباط والنفع انما يستدعي كونه مذكورا مع المقاصد لا تقديمه عليها وان اعتبر التوقف او البصيرة
يرجع مقدمة الكتاب الى مقدمة العلم ومنها انه جعل الامور الثلاثة في المطول مقدمة العلم وصرح في شرح الرسالة
الشمسية بانها ليست مقدمة العلم بل هي مقدمة الكتاب ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الامور فح لا يثبت
عنده الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في قولهم المقدمة في حد العلم وغايته وموضوعه كما يحتاج اليه من اثبت
مقدمة العلم فقط واجاب عنه المحقق الدواني بان مقدمة العلم عبارة عن ادراك المبين بالفتح ومقدمة الكتاب
عبارة عن المبين بالكسر والعلامة التفتازاني انما نفى توقف الشروع على هذه الامور من حيث انها مبينات بالكسر
وكونها مقدمة العلم انما هي من جهة انها ادراكات لمبيناتها والحاصل انه جعل في شرح الرسالة بيان الامور الثلاثة
مقدمة الكتاب لا ادراكاتها وجعل في المطول ادراك مبيناتها مقدمة العلم وانت تعلم ان مقدمة العلم لو ثبت عند
العلامة التفتازاني كما يظهر من كلامه في المطول فلا بد وان يكون مغايرا بالذات لمقدمة الكتاب لانه فسر مقدمة

العلم في المطول بما يتوقف عليه الشروع في العلم واخذ التوقف بالمعنى الحقيقي كما يظهر من عبارة المطول وعن ايراده
في شرح الرسالة على من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشروع آه ولو كان المتوقف عنده معنى آخر سوى ما هو المشهور
فلا وجه للايراد عليه كما لا يخفى وفسر مقدمة الكتاب بطائفة من الكلام وجعلها عبارة عن الامور المذكورة ونفى توقف
الشروع عليها وايضا عبارة المطول وهي قوله الثاني ما وقع الى قوله زعما منهم ان هذا هي المقدمة آه يدل صريحا على
ان مقدمة الكتاب عنده شيء مباين لمقدمة العلم فلا معنى للفرق بينهما بالمبين والمبين على رايه اذ يلزم ح ان
يكون ما ينبغي مقدمة الكتاب موقوفا عليه للشروع وليس كذلك وبالجملة مقدمة الكتاب عنده امر آخر وليس مقدمة العلم
عبارة عن مبينها وهذا ما قال بعض اللئام قده ان الفرق بين المقدمتين بالوجه الذي ذكره المحقق الدواني غير صحيح
فانه يلزم منه ان يكون مبينات مقدمة الكتاب مما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة والذي يجمع
العلامة التفتازاني على اختراع مقدمة الكتاب ان المذكورات مما لا يصح توقف الشروع المعتبر في مقدمة العلم
عليه فلا بد ان يكون مقدمة الكتاب عنده امرا لا يكون المبين به مما يتوقف عليه الشروع فالفرق بكون ادراك المبين
مقدمة العلم والمبين مقدمة الكتاب غير مرضي له ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتوقف ليس هو التوقف
الحقيقي بل المراد به الامر المصحح لدخول الفاء وهو صحيح قطعا واجاب السيد المحقق قده عن الايراد الثاني بان الكتاب و
ما يذكر فيه من المقدمة ان كان عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة فلا اشكال في قولهم المقدمة في بيان
العلم والغرض منه وموضوعه لان معناه كون العبارات في بيان المعاني المذكورة وكذا في قولهم الكتاب الفلاني في علم
كذا وابوابه كذا وفصوله في كذا وكذا فمقدمة الكتاب التي هي جزء منه عبارة عن الالفاظ وانما تختص تلك الالفاظ بالتقدم
والتسمية بالمقدمة من حيث انها في بيان ما هو مقدمة العلم واطلاقه على هذه الالفاظ لا يحتاج الى الاصطلاح وان كان
عبارة عن المعنى من حيث انها مدلولة لتلك الالفاظ فقد يوجه قولهم المقدمة في كذا بان مفهوم المقدمة ما يتوقف عليه الشروع
في العلم على البصيرة وهذا مفهوم كلي منحصر فيما ذكر من الامور الثلثة او الاربعة اذ ينضم اليه مباحث الالفاظ فكانه قيل
هذا الكلي منحصر في هذا الجزئي ولا خفاء في كونه تكلفا وقد يوجه بان مقدمة العلم هي نفسه [illegible]
وليس المذكور في المقدمة هذه الادراكات بل معان يتوصل بها اليها فكانه قيل هذه المعاني في تفصيل هذه الادراكات
قوله وهي محتملة لما يحتمله الكتاب آه احتمالات الكتاب منحصرة في ثلثة الالفاظ فقط والمعاني فقط والمركب منهما
واحتمال النقوش منفردة او غير منفردة ساقط عن الاعتبار اذ لا يتعلق غرض المصنفين بالنقوش اصالة فقد يكون الكتاب
عبارة عن الالفاظ المخصوصة من حيث دلالتها على المعاني المخصوصة اذ كان غرض المصنف تعلم الالفاظ المخصوصة وكذا

البليغة من دون نظر الى المعاني الا بالعرض وقد يكون عبارة عن معان مخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة
اذا كان غرض مصنفه مقصورا على تدوين المعاني فيكون النظر بالذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وقد يكون
مركبا منهما اذا كان المقصود كليهما ولما كان مقدمة الكتاب جزءا منه واحتمالا نها احتمالاته **قوله** وتخصيص مقدمة
الكتاب آه لما فسر العلامة التفتازاني مقدمة الكتاب لطائفة من الكلام الذي يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها
ونفعها فيها والكلام والذكر والارتباط لا يتصف بها الا الالفاظ توهم البعض ان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ
فقط ولما كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ ومقدمة العلم عبارة عن المعاني وجد التباين للمقابلة بينهما فان
مقدمة الكتاب هي المبين بالكسر ومقدمة العلم هي المبين بالفتح وزيفه الشارح تبعا لبعض المدققين بان تفسير مقدمة
الكتاب بما فسرت لا ينافي عموم مقدمة الكتاب وشمولها للالفاظ والمعاني مفردة ومجموعة لان كلا من اللفظ والمعنى
يوصف بالذكر وان كان اتصاف المعاني بالذكر بواسطة الالفاظ والذكر الذي اخذ في تعريف المقدمة اعم من ان
يكون بالذات او بالعرض وكذا الكلام يعم اللفظي والنفسي ويطلق على الملفوظ والمعقول ولذا يطلق على الكلام القديم الذي
هو منزه عن الحرف والصوت غاية الامر ان اطلاقه على الكلام النفسي من قبيل اطلاق اسم الدال على المدلول فيصح
اطلاق الكلام على المعاني والماخوذ في تعريف المقدمة لما كان اعم من الكلام اللفظي والنفسي فلا اختصاص لمقدمة
الكتاب بالالفاظ من حيث اخذ الكلام في تعريفها **قوله** بل الارتباط آه يعني ان الارتباط والانتفاع بالذات انما
هي بالمعاني فقط مع انهما ماخوذان في تعريف مقدمة الكتاب ايضا فذكرهما في تعريفها كما انه ليس دليلا على اختصاص مقدمة الكتاب بالمعاني
كذلك ذكر الذكر والكلام في تعريفها ليس دليلا على كونها عبارة عن الالفاظ فقط فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المبين بالكسر ومقدمة العلم عبارة عن
او ادراك مبينها بالفتح يلزم تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ لان المبين بالكسر ليس الا اللفظ يقال المبين بالكسر ليس منحصرا
في اللفظ بل المعنى ايضا من حيث التعبير باللفظ المبين لنفسه وانت قد عرفت انه لا يصح القول بالتغاير الاعتباري
بين المبين والمبين على راي العلامة التفتازاني بل الظاهر من كلامه ان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ الدالة على المعاني
ومقدمة العلم عبارة عن المعاني المدلولة للالفاظ فتامل ولا تغفل **قوله** فالتغاير بينهما بحسب المفهوم آه يعني اذا كان
مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني فقط فالتغاير بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب انما هو بحسب المفهوم فقط فان مفهوم
مقدمة الكتاب طائفة من المعاني قدمت امام المقصود لارتباطها به ونفعها فيها ومفهوم مقدمة العلم الادراكات التي
يتوقف عليه الشروع في المسائل فمقدمة العلم عبارة عن الادراكات ومقدمة الكتاب عبارة عن المعاني التي تتعلق
بها تلك الادراكات والعلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار وما اورد عليه بان مقدمة الكتاب على تقدير

وكونها عبارة عن المعاني ليست عبارة عن المعاني من حيث هي هي بل عنها من حيث التعبير عنها بالالفاظ وظاهر انها من هذه الحيثية ليست بمعلومة
لمقدمة العلم اذ معلومها انما هي نفس المعاني من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية واجيب عنه بان الحد وكذا
الموضوع وكذا الغاية من حيث التعبير بالالفاظ متحد مع نفسه من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية والطبيعة
من حيث هي هي مرتبة المعلوم والمعلوم متحد مع العلم فالامور الثلاثة من حيث التعبير بالالفاظ التي هي مقدمة الكتاب
متحد معها من حيث القيام بالذهن الذي هو مرتبة العلم بناء على ان متحد المتحد متحد فلا يكون التغاير بينهما الا بحسب المفهوم
لا بحسب المصداق والحاصل ان الحيثية الماخوذة مع المعاني اي من حيث انها مدلولة للالفاظ المخصوصة ليست
جزءا من مقدمة الكتاب بل هي في التعبير والالفاظ فقط دون الملحوظ والمعبر عنه والمعاني الملحوظة مع هذه الحيثية متحدة
مع نفس المعاني وهي متحدة مع ادراكاتها والمتحد مع المتحد متحد معه وانت تعلم ان هذا انما يتم لو كان العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة المتحدة مع المعلوم وكان التصديق قسما من العلم وعلى تقدير كون العلم مغايرا للمعلوم
سواء كان عبارة عن الحالة الادراكية كما هو مذهب المصنف او عن المثال المحاكي عن المعلوم وكذا على تقدير كون التصديق كيفية
غير ادراكية لاحقة عقيب الادراك المعبرة عنها بالاذعان كما ذهب اليه الشارح لا يكون التغاير بينهما بحسب المفهوم فقط بل
بحسب المصداق ايضا اذ مجموع التصور [illegible] والتصديق بالموضوع والغاية ليس متحدا مع نفس المعاني ضرورة ان
مجموع المتحد وغير المتحد غير متحد واذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ او عن مجموع الالفاظ والمعاني فالتغاير
بينهما بحسب المفهوم والصدق كليهما اذ لا يصدق احدهما على الآخر ولا على المجموع المركب منه ومن الآخر فافهم قوله
والاولى ان يعد مباحث الالفاظ آه وذلك لان مباحث الالفاظ توجب زيادة بصيرة في الشروع بطريق الافادة
والاستفادة كذا قال السيد المحقق في حواشي شرح المطالع قال بعض الناظرين كلامه اشارة الى طريق الافادة والاستفادة لانه لو كان الشروع بطريق
الاكتساب بنفسه فلا حاجة الى الالفاظ والعبارات فانه [illegible] في الشروع [illegible] عن مباحث
الالفاظ المفيدة بصيرة في الشروع بطريق [illegible] لان من جملة مباحث الالفاظ ان الالفاظ [illegible] في الحدود [illegible] وبيان ذلك
يتوقف على تفسير الدلالة وبيان اقسامها وذلك من مباحث الالفاظ وايضا [illegible] من المعاني
المفردة فيتوقف على تقسيم اللفظ الى المفرد والمركب وايضا يجب الاحتراز عن استعمال الالفاظ [illegible] المشتركة
في التعريفات الا عند القرينة فيحتاج الى التعرض للحقيقة والمجاز والمشتركة وايضا معرفة الالفاظ مدخل في
معرفة الاقسام القضية باعتبار الرابطة التي هي من جملة الادوات الى ثنائية وثلاثية الى غير ذلك فلو عرفنا [illegible]
المتعلقة بالالفاظ تقع في تحصيل العلم المطلوب [illegible] بان دلالة الالتزام على التضمن والمطابقة [illegible]

في التعريف اللفظي الذي هو للافادة والاستفادة واعتبار المعاني المفردة في تعريف الكليات غير واجب انما هو
للسهولة ولا لغة النفس بالالفاظ والا فيكفي في التقسيم المذكور ان يقال لصورة الحاصلة اما ان يمنع عن فرض الشركة
اولا آه وكذا المجاز والمشترك انما هو في التعريف اللفظي وكذا تقسيم القضية الى ثنائية وثلاثية انما هو للقضية الملفوظة
واما المعقولة فليس لها هذا التقسيم ولعل الحق ما قال السيد المحقق قده ان تعقل المعاني فلما يتخلف وينفك عن تخيل
الالفاظ وكان المفكر يناجي نفسه بالفاظ متخيلة ولو اراد تجريدها عنها لشكل الامر فتعلم هذا الفن وحصول غرضه
محتاج الى مباحث الالفاظ خصوصا من اللغة التي دون بها الا انها لما كانت ساكنة قانونية اخذوا مباحث
الالفاظ على الوجه الكلي غير مختص بلغة دون لغة واوردوها في مقدمات الشروع لئلا تكون وحشية عن الفن
بالكلية وايضا لئلا يحتاج الى التغيير اذا دون بلغة اخرى لانه قد يكون لتعلمه بلغة واستعماله لتحصيل المجهولات
بلغة اخرى **قوله** ويتضمن بيان شرف العلم آه شرف العلم قد يكون بكون موضوعه اشرف وقد يكون بكون
دلائله اوثق واقوى وقد يكون بكون غايته انفع قال السيد المحقق قده قد يجعل من المقدمة ايضا بيان مرتبة العلم
فيما بين العلوم وبيان المعلم وبيان شرفه وبيان واضعه وبيان وجه تسميته باسمه والاشارة الى مسائله اجمالا
فهذه امور ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تمييزه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه وواحد
منها متعلق بطريق افادته واستفادته اعني مباحث الالفاظ والاحسن في التعليم ان يذكره كلها اولا وقد يكتفى
ببعضها ولا حجر في شيء من ذلك اذ لا ضرورة هناك الا في التصور بوجه ما والتصديق لفائدة ما **قوله** ومرتبته يعني
بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم بان يبين مرتبة تعليمه وتعلمه فيما بينها كما يقال ان مرتبة العلم الالهي ان يعلم بعد الطبيعي
والرياضي واما مرتبة المنطق فقال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق مرتبته ان يقرأ بعد تهذيب الاخلاق
وتقويم الفكر ببعض الرياضيات كالهندسة والحساب اما الاول فلما قال بقراط في كتاب الفصول البدن الذي
ليس بالنقي كلما غذوته انما تزيده شرا ويالابهي ان من لم يتهذب اخلاقهم ولم يتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق
سلكوا منهم الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة وتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الاعمال
الظاهرة والاقوال الطاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وبرآء ذممهم والحق تحت اقدامهم متسخا بين لقنهم
حجة وللشياطين بضلالتهم جنة وهي انا الحكمة ترك الصور وان كان الظواهر فيها تحقق سدا في الاشياء دون
صورها وبممارستها يطلع على حقائق الامور دون ظواهرها ولم يخطر لهم بالبال ان الصور مرتبطة بمعانيها وظواهر الاشياء
مبنية على خفايا كنهها وان الحقيقة ترك بالاولوية العمل لا ترك العمل كما قال اولو الله سبحانه وبهذا انه يتقدم منهم يوم

تبلى السرائر وتبدى الضمائر فانهم ابعد الطوائف عن الحكمة عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثاني فلبينا
انّ طباعهم الى البرهان وقال المحقق الدواني بسبب تاخره في زماننا نهوا عن تعلم قدر صالح من العلوم الادبية
لما شاع من كون التدوين باللغة العربية قال المص العلم التصور يحتمل ان يراد بالتصور مطلق التمثل حقيقة
الشيء عند المدرك فهو شامل للحصولي والحضوري كليهما كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في شرح
قول الشيخ ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان
كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة عن نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا وان كان مفارقا فلا يحتاج الى الانتزاع
فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة تتناول للامرين ولفظ التمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالـ
الحاكم لادراك المدركات المادية وادراك المجردات اما ادراك الماديات فصورة منتزعة عن الحقيقة الخارجية واما ادراك
المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك وادراك مجردات غير خارجة عنه اما ادراك المجردات الخارجية فهو ايضا حصول صورتها
لكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجردات الغير الخارجية فهو حضورها بنفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك تتناول للقسم الاول وللقسم الثاني بقسميه فان معنى التمثل ليس مجرد حصول المثال حتى لا
يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثالها انتهى وهذا نص على ان
التصور بمعنى تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يتناول العلم الحضوري ايضا وليس مختصا بالعلم الحصولي وكذا ان فسر
التصور بحصول صورة الشيء عند العقل او الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فان الحصول والحضور كالمترادفين
والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من حيث الوجود الذهني فقط كما صرح به بعض المدققين منا فيصدق
الحصول على الحضور والحاصل على الحاضر فيشمل العلم الحصولي والحضوري كليهما فيكون التصور مرادفا للعلم المطلق
الشامل للحصولي والحضوري ضرورة ان معنى التمثل وكذا الحصول ليس مما يختص بالعلم الحصولي حتى لا يتناول
العلم الحضوري ويحتمل ان يراد بالتصور حصول الشيء بمثاله كما هو المتعارف فيما بين المتاخرين فاما ان يراد بالعلم
العلم الحصولي اطلاقا للعام وارادة للخاص والتعريف يجوز ان يكون بهذا العلم الخاص فهو انه اذن بالاولى بالاعم
ويجوز ان يكون [illegible] المطلق المتوهم في ضمن المتقيد ويكون ازدياد لفظ التصديق على كون التصور مرادفا للعلم الحصولي واما
ان يراد بالعلم مطلق العلم الشامل للحصولي والحضوري فالتعريف انما هو لمطلق العلم وازدياد لفظ التصور التصديق بيان ان المقسم للتصور و
التصديق انما هو العلم الحصولي لا مطلق العلم الشامل للحضوري اذ في كل من التصور والتصديق لا يكون ازدياد لفظ التصور والتصديق
على مرادفته لمطلق العلم ضرورة ان التصور بالمعنى المذكور ليس مرادفا لمطلق العلم بل هو مرادف للعلم الحصولي

والحاصل انه فسر التصور بالتفسير الاول كما هو الظاهر من التعريف المذكور في المتن يكون ازديادلفظ التصور للتنبيه على كونه مرادفا لمطلق العلم الشامل للحضوري ايضا وان فسر بالتفسير الثاني فاما ان يكون ازدياد للتنبيه على كونه مرادفا للعلم الحصولي ضرورة ان التصور بذلك التفسير ليس مرادفا لمطلق العلم الشامل للحصولي والحضوري كما عرفت او للتنبيه على ان المقسم للتصور والتصديق بالحقيقة انما هو العلم الحصولي واما مطلق العلم فمقسم بالعرض في ضمن العلم الحصولي وبما ذكرنا ظهران ما قال بعض الاعلام قد ان ظاهر عبارة المصنف يدل على ان التصور مرادف لمطلق العلم الشامل للحضوري ايضا والاظهر مرادفته للحصولي كما هو مصرح في كلام البعض فاما ان يتكلف ويقال المراد بالعلم العام الذي هو مورد القسمة بقرينة التقسيم ويقال انه يرى العلم القديم تصورا وتصديقا فاما ان يرجع الضمير الى المطلق ضمنا او يتصرف في لفظ التصور او يقال لعل المصنف اطلع على كونه مرادفا لمطلق العلم من كلام ثقات هذا الفن وان لم نطلع عليه ليس على ما ينبغي **قوله** اما تنبيها آه قد ذهب العلامة الرازي وغيره من المحققين على ان التصور مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق وتقسيم العلم الى التصور فقط والتصور معه حكم كما وقع في كلام اكثرهم يدل دلالة صريحة على ان التصور مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة ومعنى مشترك بين هذين القسمين يقيد تارة بعدم الحكم وتارة باقتران الحكم كما صرح به ايضا المحقق قد الا ان يقال العلم من اشتراك بين قسمي امر آخر وتقييده تارة باحد القيدين الذين يصح تقسيم الآخر بهما وتارة اخرى بالآخر نزاد فهما لاحتمال المساواة والعموم المطلق وبالجملة لا يلزم من الاتحاد صدقا الاتحاد مفهوما حتى يلزم الترادف فافهم **قوله** او على المنقسم آه اعلم انهم قد اتفقوا على ان المنقسم الى التصور والتصديق ليس الا العلم الحصولي لا غير واتفقوا ايضا على ان المنقسم الى البديهي والنظري ليس الا العلم الحصولي الحادث واما القديم والحضوري سواء كان حادثا او قديما فلا يتصفان بالبداهة والنظرية كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى واختلفوا في كون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا فذهب الاكثرون ومنهم الشارح ايضا الى كونه تصورا وتصديقا وتوهم البعض ومنهم صاحب القبسات ان العلم الحصولي القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا فحاصله التخصيص بالحادث عند الاولين هو الانقسام الى البداهة والنظرية وعند الآخرين هو الانقسام الى التصور والتصديق استدل الاولون على ما ذهبوا اليه بوجوه منها ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفان مندرجتان تحت العلم كما سيجي ان شاء الله تعالى والقدم والحدوث من عوارضهما اذ العلم ان كان مسبوقا بالعدم فحادث والا فهو قديم واختلاف العوارض لا يستلزم خلاف الحقائق فتنوع العلم الى نوعين النوعين لا يتوقف على عروض العوارض فيكون العلم القديم ايضا تصورا وتصديقا غاية الامر انه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ولا بديهيا ولا نظريا ومنها ان صور الاشياء مرتسمة في المبادي العالية بالاتفاق

الفلاسفة وارتسام صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي
لا يخلو اما ان يكون اذعانا للنسبة اولا فالاول هو التصديق والثاني هو التصور ومنها ما افاد بعض الاعلام فيه ان
المبادي العالية هل تعلم القضايا ام لا على الثاني يلزم الجهل وعلى الاول هل هي مصدقة بها ام لا على الثاني يلزم
الجهل ايضا وعلى الاول يكون علومها تصديقات والقول بان علومها لا تتصف بالصدق والكذب بل هي عين نفس
الامر سيبطل ان شاء الله تعالى وقال الآخرون اولا لو كانت العلوم القديمة تصورات وتصديقات لكانت بديهية
ونظرية ايضا ضرورة ان التصور والتصديق منقسمان بالبديهي والنظري مع انها لا تتصف بالبداهة والنظرية فلا
تكون تصورات وتصديقات ايضا والى هذا اشار الشارح بقوله نظرا الى اختصاص التصور والتصديق آه ويرد عليه
وروده اولا ثم ان اختصاص التصور والتصديق بالبديهي والنظري في حيز المنع بل في حيز البطلان ودعوى الضرورة
غير مسموع وثانيا انه لو كان المقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما يلزم التخصيص مرة بعد
اخرى حين انقسام العلم والتصور والتصديق الى البديهي والنظري وفيه انه لا شناعة في التخصيص مرة بعد اخرى
اصلا لا سيما اذا اقتضته الضرورة والبرهان وههنا قد اقتضى البرهان كون التصور والتصديق نوعين من مطلق الحصولي
حادثا كان او قديما وعدم اتصاف القديم بالبداهة والنظرية هذا على راي من يقول ان الاتصاف بالبداهة يستلزم
الاتصاف بالنظرية واما على راي الشارح فالعلوم الحصولية القديمة بديهية والاتصاف بالبداهة عنده لا يستلزم
الاتصاف بالنظرية كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى فالحق ان العلوم الحصولية القديمة تصورات وتصديقات
وقصارى امر من ينكر كون العلم الحصولي تصورا وتصديقا ان يهجر اطلاق لفظ التصور والتصديق على العلم الحصولي
القديم لا ان ينفي حقيقتهما عنه لا يجدي نفعا وبما ذكرنا ظهر سقوط ما قال صاحب القبسات في القبس التاسع العلم
اما حصولي وهو العلم الانطباعي المتجددة في الفطرة الثانية وهو المقسم للتصور والتصديق والعلم الانطباعي الغير
المتجدد كعلم العقول الفعالة الغير المنسلخة عن ذواتها بحسب الوجود العيني في الفطرة الاولى واما حضوري وهو علم
المنشئ تعالى ذاته بذاته فالعلم الحضوري والعلم الانطباعي الغير المتجدد لا يوصفان بالتصور والتصديق ولا ينقسمان
اليهما والعلم [illegible] انما نقول نظرا الى ان الغرض العلمي لا يتعلق الا بالعلم الحصولي الحادث ذهب الى انه المقسم
للتصور والتصديق وما قال بعض الاعلام في بعض حواشيه ما محصله ان علم الباري سبحانه وكذا علم العقول لكونه فعليا
مطلقا ناشئة وسببه عنده والحضوري لا يكون تصورا ولا تصديقا يقابل التصور والتصديق لا يكونان الا حصوليين والحصولي
لا يكون عنده الا حادثا فلا يخفى على المتتبع لكلامه ان هذا فرية بلا مرية لانه قال في الثاني من سياسات النظام الموجود في العلم

لا يصدر عن جزاف محض ففي المبادي العلوية تمثل صورها اذ يمكن على العقول التصور فعلم المبادي بكيفية نظام الكل وما يجب ان يكون هو العناية وفي الاول لا يزيد على ذاته وفي العقول يجوز ان يكون لنفسها زائدا مماثلا بالتجرد عن المادة وعدم الحجاب بينها وبين مباديها ولوازمها وامكان الانتقاش وهذا نص منه على ان علم العقول بما سوى ذواتها وصفاتها ليس بحضوري بل هو علم حصولي بحصول صورها ونقوشها فيها ولو سلم ان علم العقول بما سوى ذواتها وصفاتها حضوري عنده فانما هو فيما تحتها لا فيما فوقها والا يلزم ان يكون علم السافل للعالي حضوريا مع ان صاحب الاشراق قد صرح في كتبه بان الحضور بقدر التسلط والادراك بقدر الحضور ولا تسلط للسافل على العالي فكيف يكون ادراك السافل للعالي حضوريا ثم ههنا كلام من وجهين الاول انهم قد صرحوا عن آخرهم ان العلم الحضوري لا يكون تصورا ولا تصديقا وهذا لا يصلح على ما قالوا ان علم العالم حضوري وان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا اذ يلزم على هذا كون العلم الحضوري تصورا وتصديقا بل بديهيا ونظريا ايضا ولا ينفع القول بان علم العالم له اعتباران الاول كونه مبدأ لانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري ليس بتصور ولا تصديق والثاني كونه علما بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار علم حصولي ومنقسم الى التصور والتصديق وذلك لان التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن ان تكون الحقيقة التصورية او كذا الحقيقة التصديقية باعتبار تصورا وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا وايضا اتحاد الملزومات يستلزم اتحاد اللوازم فاذا كان العلم الحصولي والحضوري متحدين ذاتا واعتبارا يلزم كون العلم الحضوري متصفا بالبديهية والنظرية ايضا فضلا عن كونه تصورا وتصديقا والثاني ما القطع به بعض من قد سبقنا بالزمان وان كان صدوره عن مثله من قبيل رمية من غير رام وهو ان المشاهدات من اقسام البديهيات اتفاقا لم يختلف فيه اثنان وقد قسمها الشيخ في الاشارات الى ثلثة اقسام وتفصيله على ما قال المحقق الطوسي في شرحه انها ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهي القضايا الاعتقادية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا بالآتنا كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا ولا يخفى انه نص في ان الشعور المتعلق بوجود ذواتنا وبافعال ذواتنا نوع من العلم الذي يسمى تصديقا ولا ريب ان كل تصديق لا بد فيه من التصور والتصور ههنا ليس مستفادا الا من حضور ذواتنا فيكون انقسم للتصور والتصديق مطلق العلم الشامل للحضوري ايضا وبهذا ظهر ان قول الشارح لا مطلق العلم الشامل آه محل بحث بقي الكلام في العلم الواجب سبحانه فالظاهر من كلماتهم انه لا يكون تصورا ولا تصديقا ولعل التحقيق ما افاد بعض الاعلام قده ان انكار كون علمه سبحانه تصديقا مع

كونه كفرًا لانه تعالى اخبر عن نفسه بانه عليم والعلم في اللغة التصديق المطابق الثابت الجازم وفي الحديث ان الله
صدقك باريد باطل في نفسه ايضًا لان علم الباري تعالى مطابق لما المعلوم عليه في نفسه والا لزم الجهل وهو عالم
بانه مطابق وهو التصديق نعم التصور والتصديق في علم الباري تعالى ليس مثل التصور والتصديق فينا صفتان
زائدتان قائمتان بنا واما في الباري تعالى فنفس ذاته تصديق للصوادق كما ان ذاته تعالى تصور للمفردات فان
التصديق امر يكون مبدءًا لانكشاف الثبوت الواقعي بحيث لا يبقى احتمال النقيض وهو فينا كيفية يعبر عنها بگرويدگي
بالفارسية واما فيه سبحانه فنفس ذاته مبدء لهذا النحو من الانكشاف هذا كلامه وهو في غاية التحقيق والمتانة ؛
قوله فان مناط العالمية آه قد عرفت فيما سبق ان مناط العالمية عندهم كون الشيء مجردا في ذاته غير قائم بمادة او
موضوع كالعقول المجردة والنفوس الناطقة لا ان يتجرد بعمل عامل كالصورة المأخوذة من الامر العيني المجردة
عن المادة بعمل العقل ومناط المعلومية كون الشيء موجودا بالفعل للذات المجردة ولذا صار علم النفس بذاتها وصفاتها
حضوريا لان ذاتها وصفاتها حاضرة عندها بلا واسطة الصورة وكذا علم المجردات العلوية بذواتها وصفاتها حضوري
لان ذواتها وصفاتها ايضًا حاضرة عندها بلا توسط صورة واما علمها بما سوى ذواتها وصفاتها فليس بحضوري بل هو علم
حصولي لان مناط العلم على احد ثلاثة اشياء وهو ان يكون المعلوم اما نفس العالم او نعتًا له او معلولا له وظاهر ان
الجائزات ليست عينًا للمجردات العالية ولا نعوتا لها انما الاشتباه في كونها معلولات والتحقيق انها معلولات
للمبدء الاول جل ذكره وانما المجردات العالية وسائط في الفيض وليست هي عللا جاعلة والشيء انما يحضر عند العلة
الجاعلة لا عند غيرها من العلل فيكون علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حصوليا هذا محصل كلام الشارح وفيه
كلام من وجوه الاول انا لا نسلم ان الاشياء لا تكون حاضرة الا عند علتها الجاعلة لا عند غيرها من العلل بل يجوز
حضورها عند غير العلة الجاعلة ايضًا كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلولات لها بحصول صورها فيها وقد فصله المحاكم بان الجواهر العقلية لها صنفان من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها
وهو عين معلولاتها والآخر علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تعالى وكعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم تكون بحصول
صورها على طريق الاشراق من المبدء الاول هذا كلامه ولا يخفى انه صريح في ان علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها
من معلولاتها علم حضوري الثاني ان الغرض ههنا اثبات كون العلوم القديمة اعني علوم المجردات بما سوى ذواتها
وصفاتها تصورات وتصديقات واثبات كون علومها بما سوى ذواتها وصفاتها حصولية لا يفي بذلك اذ يحتمل
لاجل كون علومها حصولية الا ان يقال انها اذا كانت علومها بما سوى ذواتها وصفاتها حصولية فلا تخلو اما ان يكون

ذلك العلم الحصولي حكاية عن شيء ام لا فالاول هو التصديق والثاني هو التصور كما عرفت الثالث ان كون حصول المعلول
للعلة بحسب وجوده العيني مناطا للعلم الحضوري انما اخترعه صاحب الاشراق وقد تبعه المحقق الطوسي كما سبق
من نقل كلامه من ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله واتباع المشائية
لا يسلمونه ويقولون ان كون الحصول للفاعل اوكد واقوى من الحصول للقابل لا يدل على كون الحصول الاوكد
علما لجواز ان يكون تحقق العلم موقوفا على الاتحاد كما صرح به المحقق الدواني وغيره حيث قالوا من ان كون الشيء عالما
يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب
هذا النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بل لقائل ان يقول هذا كما يقال ان نسبة السواد الى قابله
بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف فلان يكون الثانية منشأ الاتصاف بالطريق
الاولى وهذا مما لا يقول به عاقل اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة والايجاد يحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد
من تلك النسبة الرابع ان العلة لما كانت مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضوره لها حضورا وما لم يكن
الشيء عند المدرك لا يكون شعورا به مجرد كونه مبدأ انتيازه وقياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك القياس
مستبعد جدا اذ الصورة عين هيئة المعلوم او شبحه ومثاله وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا محاكيا له فقياسها
على الصورة قياس فهي مع ظهور الفارق الخامس ان القول بان الشيء انما يكون حاضرا عند العلة الجاعلة له عند
غيرها من العلل والمجردات ليست علة جاعلة للممكنات انما هي وسائط في الفيض فلا يكون علمها بما سوى ذواتها
وصفاتها حضوريا مناف لما صرح به في بعض حواشي هذا الشرح في تحقيق علم الواجب كما مر نقله من ان مجرد المداخلة
بين مجردين مستلزم لكون علم احدهما بالآخر حضوريا اذ على هذا التقدير يكون علم المجردات بعضها ببعض حضوريا فكذا
يكون علم المجردات للنفوس الناطقة ايضا حضوريا فلا يكون العلم الحضوري للمجردات مختصا بذواتها وصفاتها بل
يكون علمها بما سوى ذواتها وصفاتها ايضا حضوريا ويكون المعلول المجرد حاضرا عند غير علته الجاعلة ايضا فيه خلل بكلا
عقى به نفسه في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الاحلام قوله وان كانت بصورها آه اعلم انهم قد استدلوا على ارتسام
صور الاشياء في المجردات العالية بان للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وذهول ونسيان
فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والذهول عبارة عن زوال الصورة عن النفس مع امكان
ملاحظتها فهو عدم ملكة الصورة فيها لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها في اي وقت شاء من غير تجشم كسب جديد
والنسيان زوال الصورة المعقولة عن النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا مع تجشم كسب جديد فهو عدم مطلق للصورة

في النفس فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك لكون الصورة موجودة فيه ولا يمكن ان يكون ذلك الشيء جسما او جسمانيا
لان القوة الجسمانية قابلة للقسمة الى الاجزاء وليس هو نفسنا لان النفس من حيث هي نفس بالقوة في المعقولات
في بعض الاحوال والاوقات ولذا لا تلاحظ الصور المعقولة في اي وقت شاء فلو كانت خزانة الصور هي النفس
لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود يرتسم فيه المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال فثبت
ان الصور الكلية باسرها مفردة كانت او عقودا صوادق كانت او كواذب مرتسمة في العقل الفعال ومخزونة فيه
وما قال بعض الاعلام فيه ان كون العقل الفعال خزانة المعقولات الذاهلة او المنسية انما هو على راي المشائية واما
عند الاشراقية فلما قالوا ان علم العقول حضوري لا يمكن ان تكون العقول خزانة لها والا يلزم ان يكون علمها حصوليا
فخزانتها عندهم هي النفوس الفلكية فالظاهر انه رجم بالغيب ومبني على زعمه ان صاحب الاشراق وغيره من توابع
الاشراقية قائلون بكون علوم العقول العالية مطلقا حضورية مع انك قد عرفت من كلام الشيخ المقتول الذي نقلنا
سابقا من التلويحات انه قائل بحصول الصور في المجردات العالية على ان النفس من حيث هي نفس سواء كانت
فلكية او عنصرية لا يمكن ان تكون خزانة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات وليعلم انه يظهر من كلام
المحقق الدواني وغيره ان الصورة في حالة الذهول موجودة في الخزانة وفي حالة النسيان غير موجودة فيها والا
لكان الذهول والنسيان واحدا وهذا الفرق انما يصح في المحسوسات واما في المعقولات فالفرق بين الذهول والنسيان
ان المنسي يحتاج في ادراكه الى تجشم كسب جديد وهذا المعنى يتحقق في المعقولات بزوال الصورة عن المدركة مع زوال
المناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور في صورة النسيان وزوالها عن المدركة مع بقاء المناسبة بين المدركة
وبين خزانتها بحيث متى شاءت النفس والتفتت الى تلك الصور فاضت تلك الصور عليها في حالة الذهول فلا يرد انه
يلزم في صورة النسيان زوال الصورة عن العقل الفعال مع انه مخالف لاصولهم وايضا يلزم اجتماع النقيضين اذا
كانت بعض المعقولات منسية بالقياس الى بعض النفوس ومذهولة بالقياس الى بعضها فيلزم زوال تلك المعقولات
عن العقل الفعال حين طريان النسيان عليها وبقاؤها فيه معا لطريان الذهول عليها وهو جمع للنقيضين ولبعض الاعلام
قدس سرهما تحقيق شريف وتقرير على ما افيد انه كما ان استعداد النفس لتحصيل الصور ابتداء يختلف بالشدة والضعف
والقرب والبعد كذلك استعداد التحصيل الصور ثانيا يختلف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة
مع كون النفس مستعدة لتحصيلها استعدادا قريبا بالاستحضار بادنى توجه والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع عدم الاستعداد القريب لتحصيلها
فظهر ان الذهول والنسيان على معقولات النفس ليس لها على خزانتها في المجردات ولا يجب ان يكون لما يطرء عليه الذهول والنسيان خزانة ومالا

فضلاً عن ان يكون هي الجواهر المجردة ولم يقم دليل شاف على وجود المجردات فضلاً عن اختزان المعقولات فيها ٭

قوله فشانها بالنسبة آه لما ثبت ان علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حصولي وظاهر ان العلم الحصولي منقسم
الى التصور والتصديق لما عرفت انه لا يخلو اما ان يكون صورة الحكاية بما هي كاشفة او غيرها فالاول هو التصديق والثاني
هو التصور فبعد بيان كون علومها حصولية لا حاجة الى بيان انقسامها الى التصور والتصديق ولذا فرع عليه ان
شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام على سبيل الاختزان وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق جميعا فلا
يتوهم ان تفريع قوله فشانها آه على ما قبله غير صحيح اذ لم يبين فيما قبل ان علم المجردات يكون تصورا وتصديقا حتى
يتفرع عليه ما فرعه من ان شانها بالنسبة الى الكواذب الحفظ فقط وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق جميعا
وهذا ماخوذ مما قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد في جواب الاشكال القائل بان الذهول والنسيان
يعرضان للكواذب المعقولات كما انهما يعرضان للصوادق فيلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال ان خزانة
المعقولات كلها هو العقل الفعال فالمطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه صادق وتلك الكواذب ان كانت
مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظة لا يلزم ان يكون مصدقا لما يحفظه ولا ان
يكون مدركا له الا ترى ان الخيال خزانة للصور وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز
ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لان الذهول عن
الشعور التي هي من توابع المادة لا الخيال لا معنى للعلم الا حصول مجرد لمجرد قائم بذاته فيكون العقل الفعال عالما به
لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق به ممنوع والحاصل ان الخزانة
انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق بها هذا كلامه وهو
نص في ان شان العقل الفعال بالنسبة الى الكواذب انما هو الحفظ والتصور لا الحفظ فقط بدون الادراك و
التصور وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق جميعا وقال في رسالة منفردة لبيان معنى المطابقة ولا ارتسام
الكواذب في المبادي العالية فلا تقتضي تحققها في نفس الامر لانها ليست صورا ادراكية لتلك المبادي بل محفوظة
فيها على [illegible] في الخيال وعلى نحو المعاني الجزئية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليستا بمدركتين لها فشان
المبادي مع الكواذب الحفظ فقط ومع الصوادق الحفظ والادراك وهذا مع كونه منافيا لما قال في الحاشية القديمة
لانه يدل صريحا على نفي ادراك الكواذب عنها يرد عليه ورودا ظاهرا ان المبادي العالية لما كانت مجردات فلا يمكن
ان يرتسم فيها شيء من دون ادراكها اذ الادراك عبارة عن حصول الشيء عند الذات المجردة نعم لا يمكن لها ان [illegible]

بها لبراتها عن النقص وامتناع التصديق لا يستلزم امتناع التصور الا ان يقال ليس مراده نفي الادراك مطلقا بل
الغرض نفي الادراك عنها على وجه الاذعان فيشاغبها في اختزان الكواذب والحفظ على سبيل التصور دون التصديق و
اورد عليه معاصره بان الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات
صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لم يكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها
ولا بد في التصديق من مصدق والقول بان الكواذب مرتسمة فيه من حيث الحفظ فقط ولا يجب ان يكون الحافظ
مذعنا لما حفظه انما يكون موجها لو كان العقل الفعال خزانة للمصدق به واما اذا كانت خزانة للتصديق فلا وجه لامتناع
حصول التصديق بدون الاذعان لانه نفس التصديق وامتناع حصول الاذعان بدون المذعن واجاب عنه المحقق الدواني
في حواشيه الجديدة على شرح التجريد بانه لا خفاء في انه لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات بمعنى ان يحصل بسببها العلم
بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس
عالما به والحافظة خزانة لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقول الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان
اراد به انه لا بد ان يكون الخزانة مطلقا مدركة فهو وهم وان اراد ان تلك الخزانة بخصوصها كذلك فهو وهم في العلم التصديقي
وتعقب عليه الغياث المنصور بان قوله لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات غير مسلم لان الكلام في علوم النفس لا في
معلوماتها كالسماء والارض واحوالها مثلا فهي لا تحصل في النفس ولا في خزانتها ومعنى حصولها في النفس ان العلم
بها حاصل لها وكذا الخيال خزانة للصور التي تحصل في الحس المشترك وهي علوم معلوماتها الالوان والاضواء و
الطعوم والروائح وغيرها وليس الخيال خزانة لشيء منها بل هي خزانة لادراكاتها وكذا الحافظة خزانة لادراك المعاني الجزئية
لا لنفس تلك المعاني فظهر ان الكلام ههنا في خزانة العلوم لا في خزانة المعلومات كما توهم ولا يخفى على ذي البصيرة
ان العلم عندهم عبارة عن الصورة الشخصية القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية كما صرحوا به فهي عرض
وتشخص ذهني قائم بالنفس او بالحواس وقد ثبت في محله ان انتقال العرض من موضوعه محال فلا يمكن ان ينتقل
الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصيتها وتشخصها الى الخزانة فلا يحصل في الخزانة حالة الذهول او النسيان الا الصورة
من حيث هي هي وهي المعلوم لان المعلوم عندهم عبارة عن الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف
بالعوارض الذهنية واما قوله كالسماء والارض آه فلا يخفى سخافته لانه انما يتم لو كان المراد بالمعلوم الامر الخارجي مع
ان مراد المحقق بالمعلوم الشيء من حيث هو هو وكذا قوله وكذا الخيال آه في غاية الوهن لان انتقال الصورة الادراكية
من حاسة الى حاسة اخرى محال وقد صرح في منتخب الابصار في بيان مذهب الطبيعيين حيث زعموا ان الابصار

انما يكون بالانطباع وان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعداداً لفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لابد من تادي الصورة الى الملتقى العصبين المجوفين ومنه الى الحس المشترك ان ليس المراد بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك ان الصورة الشخصية تنتقل منها اليه ضرورة ان انتقال العرض من موضوع الى موضوع محال بل المراد ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان صورة مثلها على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضان صورة كذلك على الحس المشترك وهذا نص فيما ذكره المحقق الدواني كما لا يخفى ولعلك تتفطن بما علمت ان ما قال بعض المتفننين معترضاً على المحقق الدواني ان كلامه صريح اثباته على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له لا يفي بدفع الاشكال لان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان على التصديق الكاذب من حيث هو تصديق ليس بشيء اما عن الاول فلما عرفت سابقاً ان اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث باطل واما الثاني فلان المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له من جميع الوجوه والحيثيات غير لازم ضرورة ان الخيال خزانة للحس المشترك والحافظة خزانة للوهم مع ان الخيال غير مدرك لمخزوناته وكذا الحافظة غير مدركة لمدركات الوهم وبالجملة لا يجب المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له في نحو الادراك بل لا يجب المطابقة في تعلق العلم وعدم تعلقه ايضاً واما الثالث فاجاب عنه الشارح في بعض حواشيه بوجهين الاول انا لا نسلم عروض الذهول والنسيان للتصديق الذي هي كيفية غير ادراكية لاختصاصهما بالصور الذهنية نعم لما كان التصديق يستتبع حصول الصورة وبهما عارضان لها فيتوهم عروضهما للتصديق ايضاً وفيه نظر اما اولاً فلانه على هذا التقدير لا يرد الاشكال بانه يلزم ارتسام الكاذب في العقل الفعال عند طريان الذهول والنسيان على علوم النفس لانه ليس بالنظر الى التصورات لانها باسرها مطابقة للواقع وموجودة في العقل الفعال فلو لم يسلم عروضهما للتصديق فلا حاجة الى الجواب اصلاً كما لا يخفى واما ثانياً فلانه لا ريب بان التصديق قد يزول عن النفس ويكون بحيث عنى التفت النفس اليه حصل لها التصديق وقد يزول عنها بحيث لا يحصل بالالتفات فلا بد من الفرق بين الحالتين فنفي كون التصديق علماً غير نافع وما قال بعض الاعلام فانه لا يجب للواحق الادراك خزانة بل الخزانة انما يكون للمدركات لا غير وربما يحدث بعد ادراك المجهول جبن وبخل مع عدمها في العقل الفعال فمما يقضي منه العجب لما عرفت ان التصديق سواء كان علماً او لم يكن قد يطرء عليه الذهول والنسيان فلا بد له من خزانة سوى الخيال والحافظة بناءً على اصولهم واما قوله وربما يحدث آه فان اراد به ان العقل الفعال لا يتصف بالجبن والبخل فمسلم لكنه لا يجديه نفعاً اذ العقل الفعال ليس خزانة الا للمعاني الحاصلة في النفس المذهولة عنها او المنسية

او المناسبة لها لا للصفات الاخر القائمة بها ولا معنى لانضاف الخزانة للصفات الحالة القائمة بما هي خزانة له وان
اراد ان معنى البخل والجبن لا يحصل في العقل الفعال لو تصور بها النفس ليطرء عليها الذهول والنسيان فهذا غير
مسلم بل غير صحيح الثاني انا سلمنا عروضها للتصديق لكن استحالته في ادراك المبادي العالية لتصديقنا بالكواذب بحفظها
العلوم انما المحال كونها مصداقها لتلك المبادي وفيه ما افاد بعض الاعلام ان التصديق الحاصل في العقل ان كان
الحاصل بطريق الوجود الظلي كما يحصل صورة الحرارة ونحوها فهذا النحو من الحصول غير كاف فان حاصل كلام
المعترض ان التصديق الذي هو علم واذعان بشيء ليطرء عليه الذهول والنسيان فلا بد من حصوله في العقل الفعال
على هذا النحو وان كان حاصلا بوجود اصلي فلا معنى لكونه غير مصدق فان قيام المبدء قياما اصليا يوجب حمل المشتق بديهة
فالحق ان الخزانة لا تحفظ الصورة بما هي علم وادراك وانما تحفظها معلومها فانه من البين ان العلم ليس الا الشخص القائم
بالذهن وهذا الشخص غير محفوظ في الخزانة بل مثاله فقط فالمحفوظ في الخزانة هو المعلوم لكن في ضمن شخص آخر لاستحالة
وجود الشيء من حيث هو الا في ضمن الشخص والمعلوم ههنا الكواذب انفسها وهي معلومة والنفس لغلبة الوهم على العقل
يحدث لها مناسبة بها فيأخذها وتصديق بها فمعلوم هذا التصديق يكون محفوظا في الخزانة هذا كلامه ولا يخفى متانته
واعلم ان صاحب الاسفار قد اعترض على المحقق الدواني بوجهين الاول ان ما في العقل الفعال هو اشد تحصلا
واقوى ثبوتا مما في اذهاننا فاقتران الموضوع للمحمول اذا حصل في اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا او
ارتباطا احدهما بالآخر ارتباطا متزلزلا وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان
ذي وسط لمي او من تحدس او حس او تجربة او غير ذلك فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان
الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا
متأكدا ضروريا حاصلا من اسباب موجبة على هذا الوجه كاقتران احدهما في الظرف الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة
عن اقتران الموضوع بالمحمول او اتحادهما في نحو من الوجود في الواقع والثاني ان التصور والتصديق انما هما نوعان
من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية فاما علوم المبادي العالية وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شيء منها
تصورا ولا تصديقا فان علوم المبادي كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية
بنفس حضور ذواتها العاقلة الثابتة لذواتها عن غير جعل وتأثير منا نفسه وتحصيل الآن كعلمنا بذواتنا ولوازم ذواتنا الغير المجعولة
عنا بحسب الوجود العيني واعترض ان مراده الاول في غاية السخافة لان المحقق الدواني انما نفى عن العقل الفعال
الاقتران الحاصل في الكواذب كما صرح به حيث قال شأن العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا

ومع الكواذب الحفظ فقط على سبيل التصور وانفي الاقتران العالم كما يفهم من كلامه على انه غاية ما ثبت مما ذكره ان
العقل الفعال غير مصدق بالكواذب كما يدل عليه قوله واما اقتران الموضوع والمحمول آه وهذا لا يضر المحقق الدواني
بل مؤيد لكلامه كما لا يخفى على المتامل وأما ايراده الثاني فضعيف من وجهين الاول انك قد عرفت ان مقسم التصور
والتصديق انما هو العلم الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما لا العلم الحصولي الحادث كما اختاره تبعا للاستاذ والثاني
انه صريح في ان علوم المبادي العالية مطلقا حضورية مع انه مخالف لتصريحاتهم كما عرفت فيما مر ثم ان اول ايراده
يدل على ارتسام صور الاشياء في المبادي العالية وايراده الثاني يدل على ان علوم المبادي مطلقا حضورية فانظر
الى تهافت مقاله واسلكه في سائر خرافاته قوله بل يعتبد آه اعلم ان بعض المدققين بعد ما اعترض على المحقق
الدواني القائل بارتسام صور الصوادق والكواذب جميعا في العقل الفعال وكون شانها بالنسبة الى الصوادق
الحفظ والتصديق معا وبالنسبة الى الكواذب الحفظ فقط على سبيل التصور بالوجوه الثلاثة المذكورة في الدرس السابق
قال وما سنح لي ههنا هو ان الكواذب انما تدركها النفس المشوبة بالوهم لا العقل الصرف لانه تقرر عندهم ان الاغلاط
لا يعرض للنفس المجردة بدون معارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم
ارتسام الكواذب في العقل الفعال بل انما يرتسم الكواذب في الحافظة التي هي خزانة الوهميات ولا يخفى انه يرد
عليه الايرادات التي اوردها ذلك البعض على المحقق الدواني اما الاول فلانه يجعل العقل الفعال خزانة للتصديقيات
فيلزم كون علمه تصديقيا وهو مخالف للجمهور على زعمه اما الثاني فلان الحافظة ليس من شانها الادراك انما شانها
الحفظ فقط فلو ارتسمت في الحافظة لكانت الصور غير مصدقة بها فاتت المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له و
اما الثالث فلان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة التي يدركها الوهم اعني الكواذب يلزم ان
تكون مصدقة بها فافهم ولا تخبط قوله فتدبر فيه قال في الحاشية اشارة الى ان فيه مناقشة ظاهرة لان الحافظة
خزانة لما يدركه الوهم والعقل بمعاونة الوهم وهي المعاني الجزئية كالصداقة والعداوة بين الشخصين وليست خزانة
لما يدركه العقل الصرف بلا معونة الوهم اعني الامور الكلية والجزئيات المجردة وان كانت القوة الوهمية قد تغلط
فيها بنوع من المداخلة والفرق بين المغالطة الوهمية ومدركاتها يظهر لمن تتبع كتب القوم والذهول قد يعرض
في القضايا الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادي العالية انتهت واجاب عنه بعض ناظري كلام المحشي
بان كلام بعض المدققين مبني على ان المدرك مطلقا سواء كان مدركا للجزئيات مجردة او مادية او للكليات هي
النفس والقوى التي هي مدركة عند البعض كالحس المشترك والوهم والتي هي غير مدركة اتفاقا كغيرها ذرائع للادراك

كما هو الحق فمعنى كون الحافظة خزانة للوهم انها خزانة للمدركات التي ادركتها النفس بمداخلة الوهم فلا وجه لتخصيص المدركات
بالمعاني الجزئية رح لانه لا فرق رح بين المعاني الجزئية والقضايا الكاذبة الكلية في كون كل منها بمداخلة الوهم ومعنى
كون الخيال خزانة للحس المشترك كونه خزانة للمدركات التي ادركتها النفس بمداخلة الحس المشترك ومعنى كون العقل
الفعال خزانة للعقل كونه خزانة المدركات العقل بلا واسطة الوهم ومن ههنا قال ذلك البعض في حواشي شرح هياكل
النور للنفس ثلث خزائن الخيال والحافظة والعقل الفعال ثم هذا الكلام في غاية السخافة لان الحافظة انما هي خزانة
للمعاني الجزئية التي تدركها النفس بتوسط الوهم لا للمعاني الكلية التي تدركها النفس بلا واسطة قوة جسمانية
وان كان تلبيسا فيه الوهم فالكواذب الكلية انما تدركها النفس لا بواسطة قوة جسمانية غاية الامر ان الوهم يغلط العقل فيصدق بالكواذب لان
الكواذب الكلية يدركها العقل مع واسطة الوهم وفرق بين ما بين يدركه العقل مع واسطة الوهم وبين ما يدركه لا بواسطة وان كان للوهم هناك سببا للتغليط
في ادراكه فقول الشارح لان الحافظة خزانة لما يدركه العقل المراد به ان الحافظة خزانة لما يدركه العقل مع واسطة الوهم وكذا قوله ومدركاتها
اذ المراد بمدركات الوهم مدركات العقل بواسطة الوهم فاسناد الادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في
الادراك وهذا شائع ذائع في كلامهم قال الشيخ في الاشارات والتنبيهات وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في
المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير
محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها و
ايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة لها وقال شارحها المحقق هذا
بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فهو قوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس اليها كادراك العداوة و
الصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد
من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وهذا
صريح في اطلاق المدرك على الوهم مع انه قال في جواب اعتراض الامام الرازي حيث اعترض على قولهم في
اثبات الحس المشترك انا نحكم على هذا الملون بانه هذا الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم
بين الشيئين لا بد وان يدركهما فمدرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة
لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك بان هذا
انما يتم لو كان الحاكم هو الحس واما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يتم اصلا لانا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشيء
على شيء اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب فان لم يجب بطل حكمكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد وان

يكون مدركا لها لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي النفس فيكون المدرك لهذه النفس ايضا واذا كانت النفس مدركة
للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا العلم هي النفس ايضا وح يسقط الحجة ان النفس مدركة
لها ولكن لاحدهما بالة وللاخر بغير الة فعلم انهم مع القول بكون المدرك لصور الجزئيات المحسوسة ومعانيها هي النفس
يطلقون المدرك على القوى الجسمانية ايضا لكونها آلات لادراك النفس ومما ذكرنا ظهر ان الكواذب الكلية ليست بمدركة
للنفس باعانة الوهم انما المدرك بمعونة الوهم المعاني الجزئية نعم الوهم يغالط العقل في التصديق بالكواذب الكلية فلا يمكن
ان يكون الحافظة خزانة لمدركات النفس اصلا وما قال بعض المحققين في حواشي شرح هياكل النور ان للنفس ثلث
خزائن الخيال والحافظة والعقل الفعال ان اريد به ان الخيال والحافظة خزانتان لمدركات النفس اعني الامور
الكلية التي تدركها النفس بلا واسطة آلة جسمانية فلا يخفى انه سفسطة ظاهرة البطلان اذ لا يمكن ارتسام الصور المجردة
في قوى الجسمانية كما تقرر عندهم وان اريد به انهما خزانتان لمدركاتها التي تدرك بتوسط الآلة الجسمانية فهما بالحقيقة خزانتان
للصور الحاصلة في الحس المشترك والمعاني الجزئية المرتسمة في الوهم وليستا خزانتين للنفس ههنا كلام آخر قد افاده
الاستاذ العلامة ابي فه وهو ان ادراك الكواذب الكلية على نحوين الاول الاذعان والثاني تصورها والوهم انما
المدخل له في النحو الاول من ادراكه فانه يغالط العقل فيذعن بالكواذب ولا مدخل للوهم في النحو الثاني والذهول لاثباتها
قد يطرأ على الكواذب الكلية المتصورة فيجب القول بارتسامها في العقل الفعال لا يمكن القول بخزانتها في الحافظة اذ
لا مدخل في تصور الكواذب الكلية للوهم اصلا فالحق ما افاده المحقق الدواني قال المص وهو الحاضر عند المدرك اه اعلم ان التعاريف المذكورة
للعلم في كتب القوم لما لم تكن متناولة لجميع انحاء العلم من الحصولي والحضوري وعلم الواجب سبحانه بذاته وبغيره وعلم الممكن بالجزئيات
المادية سواء كان محل ارتسامها النفس او الآلات فسره بهذا التفسير ليشمل جميع انحائه لكن الظاهر انه تعريف لفظي للعلم والادراك
كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في شرح قول الشيخ ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك انه ليس
بتعريف الادراك ولذا لم يتحاش فيه عن ايراد لفظ المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة انه حال المتحرك بل هو
تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخييل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التفهيم
والتعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يريدون تعيين الاعتبار المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة
مثلا ليعرفوا احوالها التي هي في التساوي في تلك الاعتبار ام بغير التساوي وكيفية نسبتها الى ما يتعلق بها والغرض منهم كثير من
الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدركة للجسمانيات
هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون ان النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك مباهاة باعتراضاتهم ه

ويتشبثوا بما هو مردود على ما فهموا على ما قالت الحكماء وملخصه على ما يبينه المحاكمات ان ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك بل تعيين لمعناه
وفي تعيين معناه فانه ذكر ان احدهما انه مقول على الاحساس والتخييل والتوهم والتعقل فعين معناه لتصريحه بانه مقول عليها
او مشككا والثاني ان القاطعين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة وقد نبه على ما لخصه الشيخ من
معنى الادراك ان الادراك سواء كان بآلة او بغيرها صورة المدرك الحاضرة عند المدرك سواء كان بالقوة الحساسة
فالصورة تحصل في الآلة والمدرك في كلا القسمين النفس قوله سواء كان نفس [illegible] اعلم انهم قالوا ان العلم ان كان
نفس المعلوم [illegible] بلا تغاير اصلا فهو حضوري والا فحصولي فالعلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار لان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم به مكتنف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث [illegible]
الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم [illegible] تفصيله ان شاء الله تعالى واما العلم الحضوري [illegible]
وذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان مناط العاقلية عندهم كون الشيء مجردا في ذاته عن المادة وهو [illegible]
ومناط المعقولية كون الشيء موجودا بالفعل للذات المجردة ولما كانت النفس مجردة عن المادة [illegible]
كانت عاقلة لذاتها بنفس ذاتها بلا ارتسام صورة وحصول اثر لان ذاتها [illegible] حاضرة عند ذاتها بلا واسطة صورة
كما قال الشيخ في التعليقات ان وجدان من ذاتي في ذاتي [illegible] ادرك ذاتي كما ادرك شيئا آخر [illegible]
ذاتي لكن ليس [illegible] الاثر الذي ادركه [illegible] ذاتي [illegible]
لم يتحقق في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اي لا انفعل عن ذاتي وشيء آخر في [illegible] ذاتي [illegible]
لذاتي من اثر يحصل في كيف ادرك ان هذا الاثر هو اثر ذاتي [illegible] قبل ذلك [illegible]
[illegible] ذاتي [illegible] في ذاتي [illegible] ذاتي [illegible] لان ذلك الاثر [illegible] ذاتي [illegible]
[illegible] ذلك الاثر [illegible] ذاتي [illegible] هذا الاثر [illegible] ذاتي [illegible] ادراكي لذاتي [illegible]
[illegible] فمن اثر آخر [illegible] حكم هذا الاثر [illegible] ادراكي لذاتي لا الاثر [illegible]
في الاعيان [illegible] لذاتي [illegible] ادركت شيئا [illegible]
[illegible] ادركت ذاتي من اثر [illegible] في الاعيان [illegible]
[illegible] ادركها من [illegible] ادركت ذاتي انتهى وهذا الكلام نص على ان النفس لتجردها عن المادة [illegible]
تعقل ذاتها بنفس ذاتها لا بحصول اثر وصورة من ذاتها في ذاتها [illegible] العالم والمعلوم [illegible] ذاتها
[illegible] لان [illegible] الحاضرة [illegible] للنفس [illegible] الذات

الحالة [illegible] بشرط المعلوم انها منشأ الحيثية الزائدة معتبرة في المصداق لم يكن نفس تعقلها حاضرة عند نفسها كما قال المحقق
الدواني في حواشي التجريد كما ان المعالج والمعالج في معالجة الشخص نفسه متغايران بالاعتبار فانه من حيث انه معالج
مجرد ومن حيث انه متعالج مادي فان الاثر بها ك النفس من حيث ان لها الكة المعالجة والمتاثر بها من حيث انها قابلة للعلاج
فهما متغايران بالاعتبار كذلك الحال في علم النفس بذاتها الا ان النفس من حيث انها حاضرة عند المجرد عالم ومن حيث انها مجرد
حاضرة عند مجرد معلوم فحصول العالم للمعلوم متغاير لحصول المعلوم بالاعتبار [illegible] وقد اشتهر عليه التغاير الذي هو مصداق
تحققها بالتغاير الذي هو بعد تحققها فالهوية المجردة من حيث انها هوية [illegible] وان كانت متغايرة لها من حيث انها معلومة لكن هذا
التغاير انما هو بحسب المفهوم والمقصود انه لا تغاير بين العالم والمعلوم والعلم بحسب المصداق اصلا بل مصداقها واحد محقق هي
الهوية المجردة من غير ان يوخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر بخلاف المعالج والمعالج فان مصداقهما متغاير بالذات
ولو كان الامر فيها على ذلك لكان علم النفس بذاتها حصوليا لا حضوريا لان الذات الماخوذة مع الحيثية من الموجودات
الذهنية والعلم المتعلق بها حصولي لا حضوري [illegible] قال بعض المحققين ان الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري والعلم
المتعلق بها حصولي لا حضوري فليس بشي الا ان الحيثية اذا لم تؤخذ جزءا من الذات لم يلزم كون الحيثية امرا اعتباريا نعم
الحيثية من حيث هو حيثية ليس امرا حضوريا انما الحضور لنفس الذات فالعلم بالحيثية يحتاج الى حصول صورة الحيثية فان قيل
المحقق الدواني لم يصرح بالتغاير بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري بل انما قال بالتغاير بين العالم والمعلوم فيه لا ريب
ان العالم هي الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة والمعلوم هي الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة وحسبها التغاير
بينهما بالضرورة قال قد عرفت ان لا تغاير الا بين مفهومي العالم والمعلوم والمقصود انما هو اتحاد مصداقهما واذا كان
المعلوم هي الهوية المجردة الماخوذة مع حيثية موجبة للتكثر كان العلم المتعلق به من تلك الحيثية حصوليا لا حضوريا وكلامه
وان لم يكن نصا على التغاير بين العلم والمعلوم لكن يلزم من كلامه التغاير بينهما ضرورة ان المعلوم اذا كان ماخوذا مع
الحيثية لم يكن العلم هو نفسه بالتغاير الا ان العلم بما يغاير العالم حصولي لا حضوري وقد شنع صاحب الافق المبين
على المحقق الدواني تشنيعا بليغا حيث قال كيف يظن ان علم المجرد بذاته يحوج الى حيثية تقييدية فيه على ان يكون في
ذاته شي بازاء العالمية وآخر بازاء المعلومية ولا تخصه من ليس من ذوي التحصيل في الصناعة فضلا عن ان يشتبه على
فحول الفلاسفة [illegible] ضرورة [illegible] فقد استبان لاولي البراعة في العلم ان مناط المعلومية العقلية هي
كون الهوية المجردة [illegible] كون [illegible] مجردة للشي له بلا شرط ان يكون ذلك الشي هو او غيره ووجود المعقول
في ذاته [illegible] فحيث ان المجرد كان وجوده لذاته بخلاف المادي فان وجوده

في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وما منه بازاء العاقلية هو ما منه بازاء المعقولية الا انك اذا التفت
بينه وبين الذات العاقلة للمعقولات هي غيرها سميته باعتبارك ان ذاته لها هويته المجردة لذاته عاقلاً وحكمت ان ذلك
منه بازاء العاقلية وباعتبارك ان هويته المجردة لذاته معقولاً ووضعت ذا منه بازاء المعقولية لا على ان في ذاته امراً
الاعتبارين يخالف الآخر فاختلاف الاسم تبع اختلاف الاضافة الحاصلة بالمقايسة ولو كان الامر كما يظن لانجر الامر
في تغاير اعتبارات المبدأ الاول القيوم الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقلية والمعقولية وسائر الشؤون
والصفات الى تكثر الحيثيات في ذات المتقدس مجده وبل هذا الاشراك صريح وتزيغ فضيح في معرفة الجناب المبرء
ومع الحكيم البرهان الالاهي تعالى عن امثال ذلك علواً قدوسيته ويرتفع عن [illegible] سرادق احديته فليس هناك الا تكثر
الاسماء بحسب سلوب الاضافات اللازمة من المقايسة بينه وبين غيره وحيثية الوجوب بالذات تغني عنها جميع الحيثيات
التقييدية الكمالية بحيث يكذب تقدير حيثيتين كما بيناه على الاطلاق ويصدق اطلاق اسماء الحيثيات الكمالية بالاسر على
الحيثية الواحدة الحقة على ان لا يتكثر اعتبارات الذات ويكون انما المتكثر حيثية التسمية فقط وكبريائه اعلى عن ذلك
كله هذا كلامه لا يخفى على المتوقد البصيرة انه لا يأتي بطائل اذ المحقق الدواني انما يقول بالتغاير الاعتباري بين العالم
والمعلوم في علم النفس بذاتها واما في علم الواجب تعالى فهو قائل بكون ذاته تعالى بنفس ذاته عاقلاً ومعقولاً كما صرح به
في بعض كتبه بان علمه سبحانه حضوري وان حضور الشيء عند نفسه قد يكون بعدم التغاير وهو نفي الاثنينية ونفي الاثنينية قد
يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة ولا يلزم من القول بالتغاير الاعتباري بين [illegible] العالم
والمعلوم في علم النفس بذاتها القول بالتغاير بين العاقل والمعقول في علمه تعالى بذاته فالملازمة التي ذكره صاحب
الافق المبين ممنوعة لو كان الامر كما يدعي وجهه ما قال بخلاف المادي فكان وجوده آه فانما يصح في الماديات
بعض الامور الحالة في المادة التي [illegible] المركب من المادة والصورة كما لا يخفى بقي ههنا كلام من وجوه منها ان ما قاله
الشيخ في التعليقات انما يدل على ان علم النفس بذاتها ليس [illegible] ولا يدل على ان علمها بذاتها ليس
بصفة زائدة قائمة بها [illegible] تعالى وهذا [illegible] بين العالم والمعلوم في علمنا [illegible]
تغاير بحسب المصداق [illegible] العاقلية والمعقولية [illegible]
[illegible]
واجيب بان العاقلية والمعقولية من الصفات [illegible] التي مصداق حملها الذات الموصوف [illegible] الثبوت لها
كالوجود للواجب تعالى [illegible] في بعض التعليقات [illegible]

لا بجعل الذات لا بجعل مستأنف كما هو الظاهر من التنظير ففيه انه لا يلزم من كون ح وصفا العاقلية والمعقولية منتزعين
عن نفس ذات النفس ح كون النفس بنفس ح انها مصداق لحمل هذين الوصفين ان يكون ذاتاك الوصفان ح ابتغى الثبوت
لها بهذا المعنى اذ لم يجعل الذات حاليست هي بذات فيصح ان يسلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذان الوصفان ح ابتغى الثبوت
للنفس بمعنى كونها غير معللين اصلا وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستأنف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب ليس في
محله اذ وجود الواجب سبحانه ليس معللا اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستأنف ح الا يلزم كون ذاته سبحانه مجعولا تعالى عن ذلك
اذ لا معنى لكون الوجود مجعولا ومعلولا الا كون منشأ انتزاعه كذلك اذ لا تقرر له سوى تقرر المنشأ وبعض المخاطبين المستطيبين اجاب
عن ايرادي وقال المراد بالوجوب ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها لها
الى حيثية زائدة والوجود عين المهية بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المجيب ان العاقلية والمعقولية
من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حيثية اخرى والا يلزم المجعولية الذاتية كالوجود بالواجب فلا بد ان
يكون العاقل نفس المعقول هذا كلامه وانت تعلم انه ليس فيه تحقيق للمعنى اصلا بل هو بالهذيان اشبه منه بالبيان اما اولا
فلان المجيب قد صرح بان وصفي العاقلية والمعقولية من الصفات التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف بلا حيثية زائدة
فيكونان واجبي الثبوت لنفس ذات النفس ح اذا كان المراد بالوجوب اللزوم كما توهمه هذا المتوهم يكونان لازمين للنفس
كالزوجية للاربعة ومصداق اللوازم لا يمكن ان يكون نفس ذات الملزوم لان اللوازم من العوارض ح ومصداق حمل العارض
اي عارض كان لا يمكن ان يكون نفس ذات المعروض بل لا بد وان يكون مصداقه امرا زائدا على ذاته والا لم يبق عارضا
بل يصير ذاتيا وايضا لو كان مصداق حمل اللازم نفس ذات الملزوم لم يكن المهية الملزومة قابلة للازم ومعروضة لها فعلى تقدير
ان يراد بالواجب اللزوم كما ادعاه يبطل ما رامه المجيب رأسا واما ثانيا فلان الوجود على تقدير كونه عين المهية لا يمكن ان يكون
من قبيل اللوازم اذ لا يمكن ح ان يكون عارضا للمهية اصلا والا يلزم كون المهية قابلة للوجود فيلزم كونها قابلة لنفسها فحمل
الوجود على تقدير كونه عينا للمهية ليس حال اللوازم بالقياس الى الملزومات كما لا يخفى على من له فهم سليم واما ثالثا
فلانه على تقدير كون وصفي العاقلية والمعقولية زائدين على نفس ذات النفس لا يلزم المجعولية الذاتية اصلا كما
لا يخفى فقوله والا يلزم المجعولية الذاتية الخ فاسد بلا ريب واما رابعا فلان قوله كالوجود بالواجب بعد الاعتراف بان المراد
بالوجوب الثبوت اللازم ليس له معنى بل هو كاصوات البهائم لان الوجود ليس بلازم لذات الواجب تعالى والا
صار وصفا عارضا زائدا على ذاته تعالى لا عينا له سبحانه كما هو الحق عند المحققين واما خامسا فلانه بعد تسليم جميع ما ذكره
هذا المموه وخرطه بالا يندفع ايرادي على المجيب بل هو باق بحاله اذ ثبوت وصف العاقلية والمعقولية لذات النفس

لا معلول او غير معلول على الاول يكون التالي في غير حالة في ثبوت الوجود الواجب سبحانه غير معلول اصلا وعلى الثاني يلزم
كون ثبوت هذين الوصفين للنفس راجعا بالذات واما ما ذكرنا فلا دون التفريع قوله فلا بد آه على ما سبق [illegible] فتامل
ولا تخلط [illegible] ان الاشتغال بتوجيه امثال هذه الاقوال الواهية سخيفة التضييع للاوقات [illegible]
فالاعراض عنها اولى من الاعتراض عليها والصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير مفتقرة في كونها عاقلة لذاتها
الى كسب صفة بقيامها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لذاتها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة
بالمعقولية فلا يتصور فيها استعداد ان يستعد او وجود الصفة فيها واستعداد وتعلق الصفة بها بل النفس بنفس ذاتها
عقل وعاقلة ومعقولة ومنها ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات انه اذا كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا فيقولون
فعلمنا بعلمنا بذواتنا اما ان يكون عين علمنا بذواتنا فيكون هو الذي ذواتنا بعينه ويلزم منه الى التركيبات التي [illegible] وان
لا يكون هو علمنا بذواتنا ويلزم منه ان لا يكون علمنا بذواتنا نفس ذواتنا واجاب عنه المحقق الطوسي بان علمنا بذواتنا هو
ذواتنا بالذات وغير ذواتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبرها
واما قوله حصول الشيء للشيء يستدعي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون
الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس
بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات وهذا الكلام صريح في التغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم
في العلم الحضوري الا ان يوجه كلامه بان مقصوده ان لا تسلسل هنا كيف بل هناك شيء واحد لكن للذهن ان يعتبره
بالاوصاف كالعالمية والمعلومية التي تتحقق التغاير بعد تحقق العلم وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وانما تعرض للتغاير
الذي يتحقق بعد تحقق مصداق العلم لا في مرتبة المصداق في شيء واورد هذا المثال لتوهم [illegible] وفيه خروج حاصل الجواب عن
الاشكال الثاني ان الاضافة هناك في مصداق العلم انما تحدث الاضافة بعد تحقق العلم مع التغاير الاعتباري
كما في المعالج والمعالج وقد اعترض بعض الاعلام على قوله وليس بكاف في الايجاد آه بان التقدم بالذات
لا يستدعي التغاير الذاتي بل يجوز ترتب احد المتغايرين بالاعتبار على الآخر كما ان المعالج له نوع تأثير في المعالج ويتقدم
عليه بالذات وامر التعلم او المعالج فيما نحن فيه ليس المعالج وليس متقدما عليه بالذات اذ لا معنى لتقدم الشيء على نفسه بالذات
والموجد للموجد [illegible] بل ان الموجد مغاير او اتيانه وترتب احد المتغايرين بالاعتبار على الآخر يرجع الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر
فلا يقتضي تقدم المعالج بهذا المعنى الا على المعالج تقدما بالذات كما زعمه ومنها ان العالمية [illegible] فلو كان علم النفس بذاتها نفس
ذاتها يكون مصداق العالمية والمعلومية نفس ذاتها فيلزم اجتماع [illegible] فاجاب عنه صدر الشيرازي في الاسفار بانه ليس [illegible]

كل مفهومين متضايفين مما يقتضي المغايرة بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون موجودا
بعينها غير مفهوم المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفهما
كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والاستعداد والمستعد له والتقدم والتأخر كما هو المتنافي بين طرفيهما في الوجود وبعضها
ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجري مجراها كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام
التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني وانت تعلم انه لا معنى لانكار التقابل بين العالمية
والمعلومية لعدم الاعتراف بكونهما متضايفين لانهم عدوا اقسام التقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة والتضاد و
التضايف وعرفوا المتقابلين بانهما الامران اللذان لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وقالوا
ان القيد الاخير لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد مثلا من جهتين فهذا صريح في ان المتضايفين
مطلقا يمتنع اجتماعهما في ذات واحدة الا من جهتين يعني ان طرفي الاضافة كالابوة والبنوة لا يمكن ان يتصف بهما شيء
واحد الا من جهتين مثل ان يكون زيد مثلا ابا لعمرو وابنا لبكر فلا بد من القول بالتغاير الاعتباري بين العالمية والمعلومية
في مرتبة المصداق وما قال بعض الاعلام ليس بين العالم والمعلوم وكذا بين العالمية والمعلومية تضايف ولو سلم ان
مفهوميهما من الانتزاعيات بالذات فنقول ان انكار التضايف بين العالم والمعلوم وكذا بين العالمية والمعلومية مكابرة صريحة
لان العالمية المنتزعة عن الذات العاقلة لنفسها اما ان يكون بازائها معلومية اولا والثاني بديهي البطلان اذ لا معنى
للعالمية بدون المعلومية وعلى الاول فالمعلومية التي هي بازاء العالمية في علم الشيء بنفسه اما انها منتزعة عن تلك
الذات او منتزعة عن غيرها والثاني ظاهر البطلان فتعين الاول فظهر ان بين العالمية والمعلومية في علم الشيء بنفسه
تضايفا بلا شبهة فان قيل هذا يستلزم ان يكون هيهنا متضايفان بالقياس الى شيء واحد فيقال عدم كون متضايفين
متضايفين بالقياس الى شيء واحد فيقال بعدم كون متضايفين بالقياس الى شيء واحد ليس كليا فان المعالج
والمعالج فيما اذا عالج الطبيب نفسه ذاتهما متضايفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة وغاية ما يمكن ان يقال
ان الانكشاف الحضوري بمعنى عدم غيبة الشيء عن نفسه لانه لا يجد نفسه ذلك الشيء بلا انضمام امر اليه فليس هيهنا تضايف
ولا تضايف والتضايف انما هو بين العالمية والمعلومية بالمعنى الذي هو التعلق بالعلم وليس هيهنا عالمية و
معلومية بذلك المعنى وانما يطلق العالمية والمعلومية هيهنا لان ما يترتب على العالمية والمعلومية مترتب
هيهنا وان لم يكن هناك عالمية ومعلومية بالمعنى المتعارف وذلك لانهم قد صرحوا بان صدق المشتق على شيء لا يقتضي
قيام مبدأ الاشتقاق به وان كان عرف اللغة يوهم ذلك كما يقال الواجب تعالى موجود مع ان الوجود عين ذاته

قائم به الوجود وهو سبحانه نفس الوجود فليس معنى الموجود ما يتبادر ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه
ما يعبر عنه بالفارسية هست وكما لا يلزم من صدق المشتق قيام مبدا الاشتقاق كذلك لا يلزم من قيام مبدا الاشتقاق
بشيء صدق المشتق فان الصوت قائم بالهواء وليس بمصوت والكلام قائم بالصوت وليس بمتكلم فاذا فرض الوجود
مجردا عن المادة وغواشيها كان عالما ومعلوما بلا قيام صفة العلم به والحق ان للنفس مع حضورها عندها لا ينكشف انها
مجردة او مادية عرض او جوهر بسيطة او مركبة مع ان ادنى درجات العلم ان يكون المعلوم متميزا وليس نفوسنا
متميزة اصلا الا بالعوارض فالتحقيق الحقيق بالقبول ما افيد ان مصداق العاقل في علم النفس والمجردات
بانفسها مغاير لمصداق المعقول والعلم هناك ليس نفس المعلوم بل هو صفة انضمامية مغايرة للمعلوم والعلم هي الحالة
الادراكية المعبر عنها بدانش فمصداق العالم هي النفس مثلا من حيث قيام تلك الصفة بها والمعلوم هي من حيث هي
وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج فيما اذا عالجت النفس ذاتها هي من حيث قيام صفة المعالجة بها ومصداق
المعالج هي من حيث وقوعها عليها والحاصل ان العلم صفة واحدة بالحقيقة يعبر عنها بدانش يختلف باختلاف متعلقاتها
فان كان متعلقها امرا غائبا عن العالم كان تعلقها به بتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم بمعنى ان العلم متعلق بالصورة
اولا وبالذات وبه ثانيا وبالعرض فيسمى العلم حصوليا بالقياس الى ذلك الامر دون الصورة لانه بالقياس اليه بواسطة
حصول الصورة وان كان متعلقها امرا غير غائب عن العالم كنفس ذاته وصفاته والصورة الحاصلة في ذاته كان
تعلقها به بالذات لا بواسطة الصورة فيسمى العلم حضوريا ليس بواسطة حصول صورة فالفرق بين العلم الحضوري
والحصولي انما هو بحسب حضور المعلوم بتوسط صورة وعدمه هذا محصل كلامه الشريف ولا يخفى على المنصف دقته ومتانته
قوله وسواء كان مرآة لما قصد آه هذا ماخوذ مما قال بعض المدققين ان الصورة العلمية من الشيء قد تكون مرآة لملاحظته
وهي منقسمة الى التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فالتصور
بالكنه وان كانا بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون مرآة لملاحظته وهي منقسمة الى العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء
فان العلم ان تعلق بالشيء من حيث هو فالعلم بكنه الشيء وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجهه فالعلم بوجه الشيء انتهى ونظيره
ان الفرق بين هذه الاقسام بوجوه منها ان المرآة والمرئي في العلم بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار بخلاف
العلم بالوجه لانهما متغايران فيه بالذات بخلاف العلم بكنه الشيء فانه ليس مغايرا مع المدرك اصلا ومنها ان
الكنه والوجه في علم الشيء بالكنه وبالوجه يكونان متصورين بالذات ومقصودين بالعرض والشيء المقصود
ادراكه بالعكس واما العلم بكنه الشيء فالصورة والمدرك فيه شيء واحد ومنها ان الصورة العلمية

في العلم بالكنه والعلم بالوجه تكون مرآة للملاحظة بخلاف العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء وفيه كلام من وجوه الاول
ان تصور الشيء بالحد الناقص اذا جعل مرآة لا يدخل في شيء من الاقسام الاربعة اما في العلم بالكنه فلانتفاء العينية المشروطة
فيه مع مهية المدرك ضرورة ان الحد الناقص ليس عين مهية المدرك واما في العلم بكنه الشيء فلان الحد الناقص جعل
مرآة لملاحظة المدرك والعلم بكنه الشيء عبارة عن تمثل نفس الشيء من غير اعتبار المرآتية واما في العلم بالوجه وبوجه الشيء
فظاهر لان الوجه فيهما لا بد ان يكون مغايرا بالذات لمهية المدرك والحد الناقص ليس كذلك الثاني ان الحد الناقص
اذا جعل مرآة لملاحظة المحدود فانه ليس تصورا بالكنه لان الحد الناقص ليس عين مهية المحدود بل جزئها فيكون تصورا
بالوجه مع ان الذاتي متحد بالذات مع المهية فان جعل الذات عين جعل الذاتي واجيب عنه بان اتحاد الذاتي
مع الذاتي في الوجود الخارجي اتحاد بالذات فاذا وجد الذاتي في الذهن وجعل مرآة للذات فح يكون اتحاد
المهية معه اتحادا بالعرض ولا محذور في ذلك لاختلاف الوجودين ففي الوجود الخارجي الاتحاد بينهما بالذات
وفي نحو الوجود الذهني اي اذا تصورنا الشيء بمجرد الاتحاد بينهما اتحاد بالعرض فان الكل لا يوجد بمجرد وجود الجزء
حقيقة في هذا النحو من الوجود الذهني وفيه ما قيل ان الحد التام ايضا غير متحد مع المحدود وبين هو مرآة لملاحظته
فان الملتفت اليه عند بعض المدققين يجب ان يكون حاصلا وتبعه الشارح ايضا جريا منه على سجيته فالصواب
ان يقال المراد بالاتحاد بالذات العينية بان تكون المرآة تمام مهية ما هي مرآة له فالعلم بالكنه عبارة عن العلم
المتعلق بالحد التفصيلي بان يجعل مرآة لملاحظة المحدود وهذا على ما ذهب اليه الشارح تبعا لبعض المدققين من
عدم حصول صورة المحدود عند التحديد واما على ما ذهب اليه الجمهور من كون الحد علة كاسبة لحصول المحدود فالمحدود
يحصل بنفسه انما الحد كاسب له فليس الحد مرآة لملاحظة المحدود فهو علم بكنه المحدود وغاية الامر انه يحصل بعد حصول الذاتيات
فلا فرق عندهم بين العلم بالكنه وبكنه الشيء في الاطلاق بل يطلقون كلا منهما في معنى واحد وهو حصول مهية الشيء كما قال
المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد معنى تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن الثالث انه اذا لم
يحصل صورة المحدود في الذهن يبقى مجهولا وانما هو ملتفت اليه فهو اشبه بالوجه الذاتي غاية الامر ان يكون هذا الوجه اتم واكمل مع ان العلم
بالكنه ليس الا حصول مهية الشيء بنفسه سواء حصل بديهة او بالكسب الرابع انه يلزم ان لا يدخل علم الجزئيات بانواعها في علم الشيء بالكنه
لان الجزئي لا يكون كاسبا فلم يتحقق المرآتية المعتبرة فيه وليس بداخل في الاقسام الباقية ايضا فيبطل الحصر في الاقسام الاربعة الخامس انه
يختل الحصر في علم الانسان بالحيوان الناطق اذا لم يجعل مرآة لملاحظته اذ لا يصدق عليه انه علم بالكنه لانتفاء المرآتية ولا انه علم بكنه الشيء لان
هذا اشار بعض الاعلام في قوله في بعض حواشيه حيث قال من العجائب ان يعتبر العلم المتعلق بالوجه من ان يلتفت منه اذ هي الوجه

قسما من العلم ولا يعتبر العلم المتعلق بالحد التفصيلي من دون ان يصير مرآة لملاحظة المحدود مع ان الثاني آخر
بالاعتبار لانه متحد معه بالذات بخلاف الاول ولا اقل من التساوي كيف وعدم الالتفات الى صاحبها مشترك
بينهما وكذا النفس الاتحاد فتامل فيه السادس ما قال بعض الكملاء ان العلم بوجه الشيء ليس في الحقيقة قسما على حدة لان
الوجه في العلم بوجه الشيء اذا لم يكن مرآة لملاحظته فلا يكون الشيء معلوما اصلا فالمعلوم ح ليس الا الوجه وهو
حاصل بنفسه فيدخل في العلم بكنه الشيء ولم يكن قسما آخر من العلم وما قال الشارح في الحاشية الفرق بينهما
ان الصورة الحاصلة اذا لم يكن مرآة لملاحظة شيء فان حصلت من حيث انها عارضة او خاصة لشيء فهي بالقياس
الى ذلك الشيء علم بوجه الشيء والا فهي علم بكنه الشيء كالكاتب مثلا اذا حصل في الذهن باعتبار انه عرضي للانسان
فان لم يكن مرآة لملاحظته كان بالقياس الى الانسان علما بوجه الشيء وبالقياس الى نفسه علما بكنه الشيء وكون الصورة
الواحدة علما بوجه الشيء وبكنه الشيء مخصوص بالعرضيات واما الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا اذا لم يكن مرآة لملاحظة
الانسان وحصل في الذهن من حيث انه حد للانسان وكنهه كان علما بكنه الشيء مطلقا سواء قيس الى الانسان او
الى نفسه فتامل انتهى فلا يخفى ما فيه لان كلامه في الشرح نص على ان العلم بالكنه وبالوجه ما يكون الحاصل في الذهن
مرآة لملاحظة ما قصد تصوره وان العلم لكنه الشيء وبوجه الشيء ما لا يكون كذلك فاذا امكن في علم الوجه ان يلاحظ ذو الوجه
لا بان يكون مقصودا بالذات وسمي ذلك علما بوجه الشيء فكيف لا يمكن في علم الكنه ذلك بان يلاحظ ذو الكنه لا بان
يكون مقصودا بالذات والفرق الذي ذكره في الحاشية تحكم غير مسموع فتامل جدا وقال بعضهم ان العلم بوجه هو
ان يحصل وجه الشيء لا من حيث انه وجه له اي مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجها والعلم بكنهه هو ان يحصل كنه الشيء
من حيث انه ليس وجها للشيء في الواقع وفيه انه لو لم يلتفت في العلم بوجه الشيء الى ذي الوجه اصلا لم يكن علما للشيء لانه
لم يحصل في الذهن ح لم يلتفت اليه فلا وجه لجعل العلم بوجه الشيء علما للشيء على انه لا ينحصر العلم ح في الاتحاد والاربعة لان
الكلام في العلم بالكنه ايضا يجري مثل ذلك فان الكنه ايضا له اعتباران الاول علم بنفسه مع قطع النظر عن حيثية وانه
علم من حيث انه كنه فتامل وقال بعضهم ان العلم بوجه الشيء هو ان يحصل وجه شيء بحيث لا يلتفت الى ذي الوجه لكن لا يقصد به
الالتفات اليه بخلاف العلم بالوجه فانه يقصد به الالتفات الى ذي الوجه وسقوطه ظاهر مع ان الالتفات الى الشيء
مع عدم قصد الالتفات اليه مما لا يفهم معناه ولا يخفى تفطن من تضاعيف البيان ان العلم على قسمين لانه ان انكشف
به ماهية الشيء فهو العلم بالكنه سواء كانت الصورة الحاصلة في الذهن مرآة له اولا والا فهو العلم بالوجه ولا فرق بين
العلم بالكنه وبكنه الشيء في نحو العلم والانكشاف واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة معنى تصور الشيء

بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه لكن يتوجه النفس
الى ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا ما بالعرض
وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحاده بالعرضي الصادق عليه فان الاول اتحاد
بالذات والثاني اتحاد بالعرض او مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا او مفهوم
هو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق ذلك الحمل مختلف فيهما فاذا وجد
فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية
المعروضة ليس عارضا للعرضي فانه مغاير له بحسب الماهية والحمل ثم له معها علاقة وارتباط فيتصف بالاتحاد ونظيره في
الالفاظ والتلفظ مثلا من حيث عارض البياض وكما ان وجود الماهية في الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرض كذلك
وجود عرضياتها ينسب اليها بالعرض اذا التفتت النفس بها اليها اي اذا لاحظها بحيث ينطبق عليها فبينهما انعكاس في
الوجودين واورد عليه معاصره بوجوه منها ان المتصور بالوجه لما لم يكن متمثلا في الذهن لم يكن معلوما لان العلم
عبارة عن التمثل واذا لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه بالامر الصادق عليه لا بغيره لامتناع التوجه الى المجهول واجاب
عنه المحقق بانه كما ان ذا الوجه معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم ما له اتحاد معه في نحو من انحاء الوجود كذلك هو متمثل بالعرض
بهذا المعنى وكيف يتوهم انه اذا علم الكاتب كان كنه الانسان متمثلا في الذهن مع انه ليس في الذهن الا صورة الكاتب
وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه مندفع بان المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق عليها فانا اذا
لاحظنا الكاتب مثلا على الوجه الذي ينطبق على الافراد كما في قولك كل كاتب كذا فقد لاحظناه على ذلك الوجه بخلاف
ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع القضية الطبيعية وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشيء وعلم
الشيء بالوجه لا ما يتوهمه القاصرون من ان الفرق بينهما بالذات او المعلوم في الصورتين هو الوجه في الحقيقة لكن
في الصورة الاولى لم يلاحظه من حيث يصلح الانطباق بخلاف الصورة الثانية ومخالفة هذا الجواب [illegible]
من قبل او يلزم عليه ان لا يكون علم الشيء بوجه من اقسام العلم كما لا يخفى فالصواب في الجواب عن هذا الايراد
ان يقال ان الحصول في الذهن بالذات انما يجب في المعلوم بالذات فما يكون حاصلا في الذهن بالذات يجب
ان يكون معلوما بالذات وما يكون حاصلا بالعرض يكون معلوما بالعرض وفي علم الشيء بالوجه ذو الوجه معلوم بالعرض لكونه
حاصلا بالعرض ومنها ان العرضي كالكاتب مثلا لو كان مغايرا للانسان في الماهية والحمل في الخارج لم يكن [illegible]
ان يقال انه هو باعتبار الاتحاد فيه على ما يقتضيه حمل المواطاة ولو كان بينهما نظير ما في الالفاظ والتلفظ من العلاقة والارتباط

لاستلزام ذلك ان الحكم باتحادهما في متعلق بالاباء ان احدهما هو عين الآخر الا ترى انه لا يصح ان يقال القطن والثلج متحدان
بالمحمول مع انه يصح ان يقال احدهما عين الآخر واجاب عنه المحقق بان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من ان يكون اتحادا بالذات
او بالعرض الا ترى انه قال في التجريد بعد ذكر اقسام الوحدة والهوهو على هذا النحو فقد صرح بان مفهوم القضية مطلق الاتحاد و
قد جعل الفقهاء من اقسام الوحدة المتقارنة للمغايرة بالحمل كقولهم القطن هو الثلج في عارض البياض نعم التعارف خصص الحمل
ببعض اقسام الاتحاد وجعل الحمل في العرضيات بمعنى آخر لم نقل به اذ لا نقول هو ان مصداق الحمل مختلف لا معناه اذ من
البين ان مفاد الحمل ومعناه غير مختلف في المواد واورد عليه بانه لما ادعى ان العرضي مغاير للشيء بحسب الماهية والجعل اعترض
عليه بانه لو كان كذلك لم يصح ان يقال مثلا الانسان كاتب وذكر في معرض الجواب ان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من
ان يكون بالذات اي الاتحاد في ذاتي الطرفين او بالعرض اي في متعلقيهما كما يقال القطن ثلج في البياض وذلك
انما يفيد لو كان الحكم في مثل قولك الانسان كاتب باتحادهما في متعلق لهما وليس كذلك ضرورة ان الحكم باتحادهما انفسهما
ولو كانا متغايرين بحسب الجعل لم يصح الحكم باتحادهما في ذاتيهما والتحقيق ان العرضيات المحمولة انما وجودها في الخارج بمعنى
ان معروضاتها مصححة لانتزاعها فالوجود بالذات انما هو لمعروضاتها لكن العقل عين لحاظها وبلحاظ معروضاتها وجود
معروضاتها اليها بالعرض بمعنى ان معروضاتها مصححة لانتزاعها وبعد الانتزاع يكون لها وجود في الذهن بالذات
لكنه ينسب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها ومطابق حملها في الواقع معروضاتها فاذا وجد زيد في الخارج
وقام به السواد كان الاسود موجودا في الخارج بالعرض بمعنى ان وجود معروضه وهو زيد القائم به السواد
ينسب اليه بالعرض من حيث ان معروضه مطابق لحمله ومنشأ لانتزاعه واذا وجد مفهوم الاسود في الذهن كان
الوجود الذهني بالذات لمفهوم الاسود لكنه ان جعل مرآة لملاحظة زيد ينسب هذا الوجود الذهني بالعرض الى زيد
بمعنى ان ما صدق عليه الاسود الحاصل في الذهن في الواقع هو زيد فبين المعروض والعرضي تعاكس في
الوجودين فتوهم ان المعروض والعرضي متحدان بالذات جعلا ووجودا فاسد اذ لو كان كذلك لامتنع بقاء المعروض
مع زوال العارض نعم التعبير باتحاد المعروض والعرضي باتحاد القطن والثلج في عارض البياض ليس بشيء لانه
اتحاد بالمحمول واتحاد المعروض مع العرضي مناط الحمل المواطاتي والفرق بينهما اظهر من ان يخفى **قوله** اذ
لا حاجة الى التخصيص آه هذا تعريض عما قال المحقق الدواني في شرح التهذيب انه لا حاجة الى التخصيص بالحصول
او الحادث منه كما خصصه بعضهم نظرا الى ان الانقسام الى البديهية والنظرية انما يجري فيهما فان الانقسام يجري في
المطلق وان لم يجر في كل نوع منه انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية مع ان التعميم انسب بقواعد الفن قال

بعض المدققين تحقيقه ان المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو ولا يلاحظ معه الاطلاق وح يصح اسناد
احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاءه وهو موضوع القضية المهملة اذ
موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ من حيث انه مطلق
ويلاحظ معه الاطلاق وح لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق
فرد ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية والعلم الذي هو مورد القسمة هو المطلق على
الوجه الاول فالانقسام الى البديهية والنظرية وما يلزم من الانحصار فيهما جاريان في نفس العلم من حيث هو لا من حيث
الاطلاق وان كانا من احكام المجهول الحادث وفي هذا التحقيق كلام من وجوه منها ان الفرق بين موضوع المهملة
وموضوع الطبعية بالنحو الذي ذكره غريب يرده ضرورة ان موضوع الطبعية هي الماهية من حيث الاطلاق
وهي من المعقولات الثانية ولا وجود لها في الخارج اصلا فلا يتحقق بتحقق فرد ولا بتحقق جميع الافراد
ومنها ان موضوع الطبعية لو كان موجودا بوجود فرد لكانت الطبعية قضية خارجية مع انهم قد صرحوا بخلافه
ومنها ان المراد بانتفاءه اما الانتفاء راسا او الانتفاء في الجملة فان كان المراد الانتفاء راسا اي سلب انتفاء جميع انحاء
التحقق فلا شك انه لا ينتفي المطلق بالمعنى الثاني بهذا المعنى بانتفاء فرد فان سلب نحو من تحققه لا يستلزم
سلب جميع انحائه وان كان المراد الانتفاء في الجملة فالمطلق بالمعنى الاول والثاني متساويان في ذلك
قال الاستاذ العلامة دام ظله معنى تحقق الطبعية بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد بل معناه ان وجود
الفرد مصحح لان ينتزع الذهن عنه الطبعية ويصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد
فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة بعين وجوده ووجد منشأ انتزاع موضوع الطبعية فانه يكون موجودا في الذهن
بوجود متمايز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد فهو يتحقق بتحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا
ينتفي بانتفائه لان انتفائه ليس ارتفاعا لوجود الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبعية نعم لما كان الفرد منشأ الانتزاع
فلو انتفت جميع الافراد لا يكون له منشأ انتزاع اصلا فينتفي بانتفاء جميع الافراد وقد اندفع بهذا التحقيق الايرادات
بحذافيرها اما الاول والثاني فلان معنى تحقق موضوع الطبعية بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد
حتى ينافي كونه ماخوذا من حيث العموم او يستلزم وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبعية
موجودا في الخارج وكون القضية الطبعية خارجية واما الثالث فلان المراد بانتفاء موضوع المهملة بانتفاء
فرد انتفاءه في الجملة بانتفاء فرد ولا ريب في انتفاء موضوع المهملة في الجملة بانتفاء فرد منه واما موضوع الطبعية

فلما كان موجودًا في الذهن بوجود مغاير لوجود الفرد ولم يكن انتفاء الفرد انتفاءً له فانما ينتفي اذا انتفت جميع مناشي
انتزاعه اعني جميع الافراد وهذا الكلام وان كان في غاية الدقة والمتانة لكن انطباقه على مرام ذلك البعض لا يخلو
عن الدقة وكما لا يخفى على اولي الفطانة يقتضي شيء آخر وهو ان الاحكام الثابتة للافراد انما تثبت للمطلق في ضمنها
فانقسامه الى البديهي والنظري والانحصار فيهما انما هو بالذات للحصولي الحادث ولمطلق العلم بالعرض بمعنى ان
لبعض افراده منحصر فيهما فلا يصح تقسيم المطلق الا بدون التخصيص فلا تقسيم حقيقة في المقسم عند من الامر الحضوري و
الحصولي القديم تصورًا وتصديقًا انما التقسيم في الالفاظ فقط وهو غير صحيح فعند من لا يرى جريانه في جميع انحاء العلم تصور تصديق
المقسم النسبة البتة كما لا يخفى على من له فهم سليم قوله فان المعتبر في موارد التقسيم آه اعلم انه قد اختار بعض المدققين
ان المعتبر في موارد تقسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء وبينه الشارح في حواشيه على حواشي شرح المواقف بان المقسم
احدى الكثرة في الشيء الواحد الذي يمكن فيه وقوع الشركة فلا بد ان يكون واحدًا بالطبيعة وحدة مبهمة فهو في هذا الاعتبار
مجرد في نفسه عن الخصوصيات والقيود والقسمة قابل لها والا لم يصح اشتراكه بينها وهذا هو الشيء المطلق لا يقال اعتبار التجرد
والاطلاق ينافي الحمل والتقسيم فهو يصح حمله على الاقسام لانا نقول الحمل انضمام القيود اليه باعتبار نفسه من حيث
هو هو مع قطع النظر عن العموم والاطلاق وكونه مقسمًا يعني مصدق هذا العنوان انما هو باعتبار الاطلاق والعموم كما ان
صدق الجنس كالحيوان مثلا على الانواع باعتبار نفسه وصدق الجنسية عليه باعتبار العموم والاطلاق ولم يعتبر في
المقسم المطلق الشيء اعني موضوع المهملة الشامل لجميع الاعتبارات لانه يجوز ان يعتبر مع الاطلاق ومن حيث الخصوصية
وعدمها وان لا يعتبر معه شيء فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة المبهمة التي يجب اعتبارها في المقسم بل هو واحد او متعدد
ومتعدد بتعدد وجودات الافراد وهو في نفسه لا واحد ولا كثير فهو مقسم ولا مقسم باعتبار الفردين واورد عليه بعض الاعلام
بان ما صدق الا وحدة حيث لا او الشيء من حيث هو له حقيقة بها هو هو متميزة عن اغيارها وهو بهذا الوجه واحد ووحدتها
لا ينافي حمل الكثرة الشخصية والصنفية والنوعية اذا كان جنسًا وفيه انه لا يلزم ان يكون لكل شيء وحدة وامتياز في جميع
اللحاظات كيف واللحاظ ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فمطلق الشيء واحد مع الواحد وكثير مع الكثير واذا لوحظ من حيث
هو هو فليس لا واحد ولا كثير وهو وان كان متميزًا عن الاغيار لكن قطع النظر عن الامتياز في هذا اللحاظ الذي هو ظرف
الخلط والتعرية باعتبارين نعم يرد ان الشيء المطلق لا يقبل احكام الخصوص فكيف يصح تقييده بقيد القيود وكيف يكون محلًا
للتقييدات وما قال الشارح في جوابه ان الحمل انضمام القيود آه غير واضح اذ الشيء المطلق على هذا غير مطلق الشيء و
لم يبق شيئا مطلقا كما لا يخفى والحق ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن التعرية المعتبرة عند المقسم من الشخصيات

متكثرة فهي مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعنى عمومها واطلاقها واشتراكها انها ليست مقصورة على التعين ولا مرهونة على خصوصية نعم القصر على التشخص والحصر على التعين ينافي هذه الاوصاف واما كون الشيء متشخصا بتشخصات كثيرة ومتعينا بتعينات غير محصورة فهو ليس بمناف للاطلاق بل هذا هو معنى العموم والاطلاق والاشتراك لكن هذا لا يصح على ما ذهب اليه الشارح تبعا لبعض المدققين من ان الاطلاق والعموم وغيرها من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات فلا يمكن ان تكون موضوعاتها موجودة في الاعيان الا في ضمن الاشخاص فتامل ولا تزل **قوله** قلت لو سلم آه يعني انا لا نسلم ان المقسم هو الشيء المطلق بل المقسم انما هو مطلق الشيء فان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى امر واحد ليحصل اقسام متباينة كتقسيم الحيوان الى الانسان والفرس فانه لا يحصل الا بضم الناطق والصاهل الى الحيوان من حيث هو دون الحيوان من حيث العموم ولو سلم ان المقسم الشيء المطلق لا مطلق الشيء كما زعمه المتعرض لكن قد يذكر في المقسم مقابل المقسم ويكون المقسم بالحقيقة نوعه وهو ههنا العلم الحصولي او الحصولي الحادث فهو حينئذ كالجنس لا بشرط شيء اي مطلق الشيء حتى يصح اسناد احكام نوعه اليه اما ذلك النوع وهو المقسم بالحقيقة فهو ماخوذ من حيث العموم والاطلاق كما هو المعتبر ولا يخفى انه مناقض لما قال الشارح في حواشيه على حواشي شرح المواقف على ما سبق من نقل كلامه ولما قال في حواشيه على حواشي شرح التهذيب ان التحقيق ان المعتبر في موارد التقسيم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء كما هو المشهور فان المقسم لا بد ان يكون متحدا بالطبيعة لان القسمة احداث الكثرة في الواحد المبهم فيجب ان يؤخذ من حيث العموم والاطلاق لان الوحدة المبهمة معتبرة فيه وهذا فيما لم يكن مجموع القسمين اخلا في احدهما كما ههنا فيما نحن فيه فلا ينتقض بما ينقسم الى الواحد والكثير والحادث والقديم واما مطلق الشيء فلا يعتبر فيه شيء من الوحدة والكثرة او غيرهما بل هو مشتمل على جميع الاعتبارات فهو واحد بالوحدة المبهمة التي للشيء المطلق وكثير بكثرة الافراد ومسلوب عنه الوحدة والكثرة في المرتبة المتقدمة على سائر المراتب هذا كلامه فانظر الى الشارح كيف تهافت في اقواله ولا يبالي بتناقض مقاله **قال** ره والحق انه من اجلى البديهيات آه قال بعض الشراح اختلفوا في العلم فقيل انه بديهي وقيل نظري ممكن الاكتساب وقيل متعسر وهذا النزاع في غير موضعه فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن او نفس ما ذكره المص من الحاضر عند المدرك باي معنى اخذته بديهي اولي يعلمه البله والصبيان لا يناسب ان يكون محلا لاختلافهم بالبداهة والنظرية واما ان يكون مراده مصداق هذين المفهومين فهو غير منحصر بعد ففي الواجب نفس حقيقته كيف يذهب احد الى انه بديهي وفي الممكن في الحضوري نفس ذاته كيف يحكم ببداهته وفي الحصولي الصورة الحاصلة قد تكون بديهية وقد تكون نظرية كيف يحكم عليها بالبداهة مطلقا او بالنظرية كذا ثم قيل في الممكن بغير ذاته وصفاته انه من مقولة الانفعال اعني قبول النفس

للصورة اذ هو منشأ الانكشاف عند البعض وقيل انه من مقولة الاضافة اعني نسبة التعلق بين العالم والمعلوم

ثم ما دام لم يتعين مورد النزاع لا يليق النزاع بشأن العقلاء ولا يتصور الاشتراك بين المصادين المذكورة الا

في المفهوم بين المذكورين وهما من البديهيات الاولية كما عرفت فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل

النزاع لفظيا فمن قال ببداهته ذهب الى المصدري ومفهوم الحاضر عند المدرك ومن قال بنظريته ذهب الى

المصداق ولا يخفى انه بعيد عن شأن المحصلين هذا هو الكلام على المنازعين واما على المصنف فهو انه ان اراد بمرجع

الضمير في قوله انه من اجلى البديهيات اما نفس مفهوم العلم بالمعنى المصدري او نفس مفهوم الحاضر عند المدرك

فكلامه حق لكن قوله تنقيح حقيقته عسير لا يلائمه فان المعاني الانتزاعية حقيقتها ما يحصل في الذهن دون غيره كما

تقرر عندهم وان اراد مصداقه فلم يتعين بعد كما ذكرنا فان قلت قد تعين مصداق الحاضر عند المدرك عند المصنف

كما سبق من ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية قلت ان الحكم على شيء لم يثبت بعد لا يليق بشأن العاقل

على ان جعله من اجلى البديهيات مع وقوع الاختلاف الكثير في ذلك بعيد من ان رجوع الضمير الى بعض افراد

الكلي الذي قصد عمومه بعيد عن العبارة والحق ان معنى كلام المصنف انه اي العلم بالمعنى المصدري من اجلى

البديهيات من حيث المفهوم كالنور والسرور ثم تنقيح حقيقته اي مصداقه ومنشأ انتزاعه عسير فان الحقيقة قد تطلق

على المصداق والافراد ايضا والاشتباه في التصور اما في الواجب فقد عرفت ان مصداق هذا المفهوم نفس ذاته تعالى

وقيل الصور القائمة بالباري تعالى فقد عرفت حال تصوره واما في الممكن فقيل الصورة الحاصلة وقيل قبول النفس

لتلك الصورة وقيل التعلق بين العالم والمعلوم وعلى تقدير الصورة الحاصلة اما ان يكون حصول نفس المعلوم

او مثاله ولم يتضح بعد هذا كلامه ولا يخفى ان هذا الكلام مع هذا التطويل خال عن المحصول والتحصيل اما قوله ان هذا

النزاع في غير موضعه آه فلان النزاع المذكور غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ماهي وانها من اية مقولة

هي بل انما يتوقف هذا النزاع على كونه حقيقة واحدة فعلى تقدير كون علم الممكنات حقيقة واحدة يمكن النزاع بان

تلك الحقيقة اما بديهية التصور او نظرية نعم لا يتصور هذا النزاع على تقدير كون العلم حقائق متخالفة كما هو مذهب

من يقول ان العلم هي الصورة الحاصلة المتحدة مع ذي الصورة فان المعلوم ليس حقيقة واحدة حتى يتصف

بالبداهة او بالنظرية بل حقيقة بعض الصور بديهية وحقيقة بعضها نظرية فلا يصح الحكم ببداهته حقيقته او نظريتها مطلقا

بقي الكلام في علم الواجب سبحانه وفي العلم الحضوري فان قيل ان العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علم الواجب سبحانه وعلم

الممكنات كما هو رأي عامة المتكلمين فيتصور فيه النزاع ايضا في ان تلك الحقيقة بديهية او نظرية والا توقف له على تعيين انه من اية

مقولة نعم على تقدير من يقول بكونهما عين المعلوم لا يتصور النزاع فی بداهتهما ونظريتهما لان علم الواجب سبحانه اجل من ان يتصف بالبداهة والنظرية واما العلم الحضوری فلما كان عين المعلوم لم يمكن النزاع فيه ايضا بالبداهة والنظرية فالقول بكون هذا النزاع باطلا من اول الامر لا يصح الا على مذهب من يری ان العلم هو عين المعلوم حقيقة كذا افيد وقوله يمكن ان يجعل النزاع لفظيا آه لا يصح على مذهب من يری ان العلم متحد مع المعلوم اذ لا يسع له ان يقول يكون العلم نظريا مطلقا او بديهيا مطلقا ضرورة ان العلم على رايه لا يمكن ان يكون حقيقة واحدة فكيف يحكم عليه بالبداهة او النظرية بل انما يصح على رای من يقول انه حقيقة واحدة وعلى رايه يمكن كون النزاع معنويا ايضا فلا حاجة على مذهبه الى جعل النزاع لفظيا وقوله فان المعانی الانتزاعية آه ليس بشئ فان كون المعنی انتزاعيا لا يستلزم البداهة لان ما يحصل فی ذهننا من معناه وان كان بديهيا لكن يجوز ان يكون كنهه انتزاعيا آخر لا يقدر العقل على انتزاعه الا بان ينتزع اولا ذاتياته او عرضياته فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المفهوم ماله علاقة معه بحيث يصح انتزاعه عنه ولا يبعد فيه اصلا كما صرح به المحقق الدوانی فی الحاشية القديمة وقوله على ان جعله آه ليس بشئ لان كثرة الاختلاف فيه لا يستلزم كونه نظريا لان البديهی قد يكون خفيا لخفاء فی تصورات الاطراف او لفقد اسباب المقتضية لالتفات العقل اليها او لعدم الالف والاعتياد بها ولذا تتفاوت البديهيات جلاء وخفاء الا ترى ان الواحد نصف الاثنين اظهر وابين من الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر لان العقل الى مالوفه اميل وله متی ورد عليه اقبل وقوله والحق آه وان كان غير بعيد بل لعله هو التحقيق لكن يرد عليه ان كلام المصنف يدل صريحا على انه اختار مذهب من يقول ببداهة العلم الذی يختلف فی بداهته ونظريته وظاهر ان الخلاف المذكور ليس فی المعنى المصدری ولا فی نفس مفهوم الحاضر عند المدرك اذ لم يذهب احد الى كونه نظريا على انه لا حاجة الى اقامة الدليل على بداهته وقال بعض ناظری كلام المصنف ان العلم منه صور بعنوان الحاضر عند المدرك ونحوه فالذاهبون الى البداهة ذهبوا الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم والذاهبون الى النظرية ذهبوا الى ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان له فالمصنف حكم اولا بان العلم بهذا المعنى من اجلى البديهيات ثم حكم بان تنقيح ان حقيقته هو هذا المفهوم او ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان له عسير جدا وفيه ان الذاهبين الى بداهة العلم لا يذهبون الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم البديهی التصور اذ لا شبهة لكونه نظريا اصلا وايضا مذهب المصنف ان مصداق هذا المفهوم هی الحالة الادراكية كما ستحقق فيما بعد فحمل كلامه على ان العلم ليس له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم ليس له معنى فافهم قوله هذا هو المختار عند المحققين قال الامام الرازی تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لانه بديهية قد بلغت فی الظهور الى حيث يمتنع تعريفه بشئ اجلى منه وقال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات العلم ان العلماء قد اختلفوا فی العلم

فی مہیتہ الادراک اختلافا عظیما وطولوا الکلام فیہا لا لخفائہا بل لشدۃ وضوحہا وقال فی التجرید لایحد العلم لانہ بدیہی التصور
والتحدید انما یکون للکسبی وما ذکروہ فی معرض التعریف لتعریفہ یطلب للفظ والاشیاء البدیہیۃ قد تعرف بحسب اللفظ
قولہ وانما اختفی جوہر ذاتہ آہ بیانہ علی طبق مذاق الشارح ان العلم عبارۃ عن نفس الوجود المجرد القائم بذاتہ وہو
نفس الوجود الخاص للقدوس الحق وکما ان وجود الممکن عین وجود الواجب کذلک علمہ ہو علم الواجب علمہ تعالی
نفس ذاتہ وذاتہ تعالی بکمال نوریتہ وشدۃ ظہورہ وقوۃ لمعانہ یمتنع عن ادراکہ کما یمتنع شدۃ نور الشمس وقوۃ ظہورہا
الابصار عن مشاہدتہا فشدۃ النوریۃ حجاب للعقل عن الادراک ومرجعہ قصور العقل وفتورہ عن نیلہ واکتناہہ
فلا محالۃ یکون جوہر ذات العلم مختفیا عن قولنا وعقولنا لکون العجز عن اکتناہہ قولہ وفیہ نظر آہ محصلہ ان العلم
مندرج تحت واحد من المقولات والمقولۃ عبارۃ عن الجنس العالی فیکون لہ الفصل فیکون لہ حد موصل الی تصورہ
بالکنہ فیکون نظریا مکتسبا من الحد فکیف یکون تصورہ بدیہیا ولا یخفی انہ مبنی علی ما اختارہ بعض المدققین تبعا لصاحب
المواقف والسید المحقق فان فی الحد التام یصیر المفصل مرآۃ للمجمل ولا یحصل صورۃ اجمالیۃ فعلم الحد علم بکنہ الشیٔ
وعلم المحدود وعلم الشیٔ بالکنہ وفیہ ان الحد التام من اقسام التعریف الحقیقی فیجب فیہ تحصیل صورۃ غیر حاصلۃ وعلی ہذا
لا تحصل من الکسب الا المرآتیۃ واما علی ما ہو المشہور من ان الصورۃ التفصیلیۃ کاسبۃ للاجمالیۃ فلا یلزم من ثبوت
الحد النظریۃ لجواز حصول المجمل بلا واسطۃ المفصل بان یحصل المحدود فقط ثم تحصیل الحد وکذلک وما قال بعض
ناظری کلام المص ان العلم الجزئی داخل تحت المقولۃ لا مطلق العلم فلا یخفی فسادہ لان مطلق العلم لہ حقیقۃ
محصلۃ البتۃ فلا بد وان یندرج تحت مقولۃ من المقولات علی ان کون العلم الجزئی مندرجا تحت مقولۃ لا یتصور الا
اذا کان مطلق العلم مندرجا فی تلک المقولۃ مع انہ ان سلم ما ذکر فغیر نافع اصلا لان العلم الجزئی علی تقدیر اندراجہ
تحت مقولۃ یکون مکتسبا من الحد مع ان القائلین ببداہۃ العلم قائلون ببداہتہ ایضا قولہ الا ان یقال آہ
یعنی انہ کما یصدق الجوہر علی فصول الجواہر فانہ انما یصدق علیہا صدق اللوازم علی الملزومات لا صدق
الذاتیات علی الذات لان الفصول بسائط کذلک یجوز ان یکون العلم بسیطا ویصدق علیہ الکیف صدق اللوازم
لا صدق الذاتیات فلا یکون الکیف جنسا لہ فلا یکون لہ فصل فلا یکون لہ حد وجنسیۃ المقولات انما ہی بالقیاس
الی المرکبات التی تحتہا قال فی الحاشیۃ ہذا القول سخیف لانہ علی تقدیر بساطتہ لا یصدق الکیف الذی ہو
جنس عال لا تحتہ علیہ صدقا عرضیا لان العلم لیس فصلا مقسما للکیف فی شیٔ من الحقائق المتحصلۃ فما یصدق
علیہ الکیف صدق الجنس علی الفصول المقسمۃ ولیس معروضا لنفس الکیف ایضا لان اتصافہ بہ اما ان یکون

انتزاعيا وهو باطل لان الجنس لمعانی للحقایق الموجودة لا یکون امرا انتزاعیا وانضمامیا فاما ان ینضم الیه من غیر ان یصیر نوعا متحصلا بالفصل فیلزم وجود الجنس بالخارج بدون النوع او یصیر نوعا او لانه یعرض الکیف فیکون ههنا حقیقة اخری هی من مقولة الکیف بالذات والعلم المعروض بها کیف بالعرض لاشک ان تلک الحقیقة مما لا دخل لها فی کون العلم مبدءا للانکشاف فاعتبارها مما لا طائل تحته ولذا لم یقل به احد وان ذهب ذاهب الی التسامح تشبیها للامور الذاتیة بالامور العینیة وما قیل انه کیف بمعنی العرض العام فلیس لشیء کما حققه الاستاذ فی حاشیة الرسالة مع انه لم یقل ان الکیف الذی هو المقولة عرض عام فیجب علی تقدیر کونه کیفا ان یکون من مقولة الکیف کالحالة الادراکیة عند القائل بها انتهت محصل کلامه فی الحاشیة ان عروض الکیف للعلم لا یکون کعروض الجنس للفصل لعدم کون العلم فصلا لواحد من الانواع الحقیقیة ولا بنحو آخر لان عروضه لا یکون انتزاعیا لبطلان کون جنس الاعیان کذلک علی تقدیر الانضمام لا یکون المنضم الجنس فقط لبطلان وجود الجنس بدون الفصل ولا مع الفصل للزوم عروض حقیقة اخری هی من مقولة الکیف ولم یثبت ولم یقل به احد وانت تعلم ان من یقول بکون العلم بسیطا لا یقول باندراجه تحت واحد من المقولات اصلا بل یقول انه حقیقة بسیطة لا جنس لها ولا فصل وقد صرح الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء بامکان وجود هیئة لا تندرج تحت واحد من المقولات وابطل هناک قول من قال باندراج الهیئات الامکانیة تحت واحد منها وبالجملة یجوز ان یوجد هیئة بسیطة لا یکون لها جنس وفصل ویصدق رسم بعض المقولات علیه صدقا عرضیا کما ان رسم الجوهر یصدق علی فصول الجواهر مع انها لیست بجواهر حقیقة والا لکان لها فصول ویتسلسل الی ما لا نهایة له فهی هیئات بسیطة غیر مندرجة تحت شیء من المقولات ویصدق رسم الکیف علیها صدقا عرضیا واذا لم یکن الکیف جنسا لکل ما یصدق علیه فیجوز ان یکون عرضا عاما للعلم فیکون عارضا للعلم عروضا انتزاعیا لان کثیرا من انواع الکیف امور انتزاعیة کالزوجیة والفردیة وغیرهما فعلی تقدیر کون نوع من مقولة الکیف لا انتزاعی عارضا لحقیقة العلم لا یلزم محذور اصلا وایضا عدم العلم لیس دلیلا للعدم فی نفس الامر فلا بد من اقامة الدلیل علی عدم کون العلم فصلا ولعلک تتفطن بما ذکر ان کلام الشارح فی الحاشیة مبنی علی ان المقولات اجناس لکل ما یندرج تحتها وهو مع کونه مخالفا لما علیه الشیخ واشیاعه التذوه به سفسطة عند الامام الرازی القائل ببداهة حقیقة العلم فافهم والذات الی التسامح المحقق الدوانی زعما منه ان المقولات عندهم من اقسام الموجود الخارجی والصورة العلمیة لیست منها فلا تندرج تحتها فلا تکون کیفا حقیقة بل انما شبه بالکیف باعتبار التقوم بالموضوع وعدم اقتضاء القسمة والنسبة لذاته فالاطلاق الکیف علیها لیس الا لمشابهتها للکیفیات الخارجیة وسیجیء الکلام فی تحقیقه ههنا انشاء الله

تعالى والعلامة الخفري زعم ان الكيف يطلق على معنيين احدهما ماهية من شان وجودها في الاعيان ان يكون في موضوع
وغير مقتضية للقسمة والنسبة وثانيهما عرض لا يقتضي القسمة والنسبة والمقولة هو المعنى الاول والصادق على العلم
المعنى الثاني وهو عرض عام يعرض المقولات كلها في الذهن ويمتنع منها في الخارج وهذا ماخوذ مما قال المحقق الدواني
في الحاشية الجديدة انه يحتمل بان يكون المراد بالعرض الماخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي
فجعلها كيفا على سبيل التشبيه ويحتمل ان يكون العرض المذكور اعم فيكون الحكم بتبائن المقولات مخصوصا بالمقولات
المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فتكون الصورة الذهنية كيفا بهذا المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك
ان يكون جوهرا او من مقولة اخرى اذ على هذا الاحتمال لا تبائن بين الكيف باعتبار الوجود الذهني والمقولات
المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي اذ محصله ان اريد بالكيف ماهية حقها في الوجود الخارجي ان يكون
في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من امهات الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور
جنس عال فيهما باعتبار هذين المعنيين لا يصدقان على شئ في شئ من الظروف خارجية كانت او ذهنية وان اريد
عرض موجود بالفعل في موضوع بحيث لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات
في الذهن فلا تمانع بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي الاعراض واعترض عليه استاد الشارح في
شرح الرسالة القطبية بوجهين الاول انا لا نسلم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين واجاب عنه بعض
الاعاظم قده بان الاطلاق المذكور ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة فانه صرح فيها بان للعرض معنيين احدهما ماهية
اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع والآخر الموجود بالفعل في موضوع والمعنى الاول هو المنافي للجوهر دون
الثاني فالظاهر ان المقولات التسع اقسام للمعنى المنافي للجوهر دون الثاني والشيخ صرح بان العلم عرض
بالمعنى الثاني دون الاول فعلم انه غير مندرج تحت الكيف المقولة ثم قد وجد في كلامهم بعد تعريف العرض بالمعنى
الثاني تقسيمه الى الكيف وغيره فلزم في الكيف وفي سائر قسيماتها اصطلاحين ويكون اقسام المعنى الاول مقولة
دون الثاني والكيف مخصوص بكونه عاما من الكيف المقولة بخلاف الاقسام الآخر فانها اخص من المقولات
ضرورة انها لا تصدق على الصور الذهنية المندرجة تحتها فتامل والثاني انه ينتقض بالصورة الجزئية الحاصلة
من الاضافة المخصوصة والمقدار المتشخص واجاب عنه بعض الاعلام قده بان اقتضاء القسمة الماخوذة في رسم
الكم وعدمه في رسم الكيف عدمه هو اقتضاؤها للقسمة في المحل بمعنى ان المحل ينقسم بانقسامه وليست الصورة
الحاصلة من المقدار المتشخص من هذا القبيل لان الحاصل لا ينقسم بانقسامها والنسبة الماخوذة في رسم

الاضافة وجودًا وفي رسم الكيف ردًا كون العرض بحيث لا يعرض لموضوع الا ويعرض عرض آخر لموضوع آخر يكون
كل منهما مقولًا على موضوعه بقياسه الى موضوع الآخر وهذه النسبة منتفية في الصورة الذهنية للاضافة اذ بها
يعرضان لموضوع هو الذهن من حيث بها تعقلان معًا وانت تعلم ان الصورة الحاصلة من المقدار المتشخص
حالة في القوة الجسمانية حلول السريان فلا محالة تنقسم الحاسة بانقسامها فقوله لان الحاسة لا تنقسم بانقسامها وهم
بل غير صحيح لان الحاسة لما كانت مادية فهي لا محالة قابلة للانقسام الى الاجزاء المقدارية ولما كان حلول الصورة
المتشخصة المقدارية فيها حلول السريان ولا بد فيه من انقسام المحل بانقسام الحال تنقسم الحاسة بانقسامها قطعًا
ولا ريب في ان تحقق مطلق النسبة مناف للكيف سواء كانت نسبة متكررة او لا فحقيقة الاضافة لا يصدق عليها الكيف
اصلا كما لا يخفى على من له فهم سليم فتنفي النسبة المتكررة من الاضافة الحاصلة في الذهن لا يجدي نفعًا فتامل **قوله**
او يقال آه هذا مبني على ما ذهب اليه بعض المدققين وتبعه الشارح من ان العلم بكنه الشيء يكون ضروريا والعلم
بالكنه يكون نظريا فالعلم بكنه الشيء لا يكون مكتسبا من الذاتيات او العرضيات بخلاف العلم بالكنه وقد عرفت ان العلم
بالكنه يجوز ان يكون بديهيا لجواز ان يحصل الحد دفعة ثم يحصل المحدود بكنهه فما ذكره الشارح غير موجه **قوله** والحق
انه ليس كيفيا آه اتمام هذا الكلام في هذا المقام غير مناسب اذ العلم على هذا التقدير لا يكون بديهيا ولا نظريا بل يكون
عبارة عن الواجب سبحانه كما سيظهر من مذهبه فلا يصلح هذا الكلام جوابا عن النظر المذكور والتنبيه على ما هو الحق عنده
في هذا المقام لا يخلو عن سماجة **قوله** وما قيل آه قد استدل الامام الرازي على بداهة تصور العلم بان غير العلم انما يعلم
بالعلم فلو علم العلم به يلزم الدور وهذا انما يقوم حجة على من قال انه نظري يكتسب بالحدود لا من قال انه عسير التحديد
اذ لا يلزم على مذهبه من امتناع كونه مكتسبا كونه ضروريا واما من يعترف بمعلوميته فاذا ثبت امتناع حصوله بالكسب يثبت كونه
ضروريا ورد بانا لا نسلم كونه معلومًا لو اريد به المعلومية بالكنه وان اريد به المعلومية بوجه ما فنسلم لكن النزاع انما هو في ان كنه
العلم هل هو ضروري او نظري ولو سلم كونه معلوما بالكنه فمن الجائز ان يكون بالتعريف ولا دور اذ الموقوف على تصور
الغير الذي هو معرف للعلم تصور حقيقة العلم وتصور الغير ليس موقوفا على تصور حقيقة العلم بل على حصول العلم به
والغير وهذا هو ما اشار اليه بقوله وما قيل آه وقد وجه الشارح الدليل بوجه لا يرد عليه هذا الايراد فقال اذ ما حصله آه
وفيه ان ظهورية الاشياء موقوفة على حصول العلم وتعلقه بالمعلومات لا على ظهوره فلو توقف ظهوريته على
الغير لا يلزم الدور وايضا معنى قولهم ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم ان معلومية الاشياء باسرها بديهية كانت او نظرية
تدرك بالعلم الحضوري او الارتسامي بسبب الصورة العلمية المتعلقة بها فلا يكون حقيقة العلم مدركة الا بالصورة الحاصلة عنه

في العقل فلا يكون العلم ظاهرًا بنفسه بالمعنى الذي توهمه الشارح **قوله** ولانه اظهر آه يحتمل ان يعود الضمير الى التسلسل ومعنى الكلام انه انما خص الدور بالذكر لان التسلسل اصرح واظهر في لزوم ما بالعرض بدون ما بالذات لانه عبارة عن ذهاب سلسلة ما بالعرض لا الى نهاية فلا يتحقق هناك ما بالذات اصلا والا يلزم انقطاع السلسلة وعلى هذا يرد عليه ان التسلسل ليس بين الاستحالة من الدور اذ لم يجوز احد توقف الشيء على نفسه وقد جوز القائلون بقدم العالم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فليس ظهور استحالة التسلسل على حد يستحق ترك الذكر لاجل استحالته ويحتمل ان يعود الى الدور فالمعنى ان لزوم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظهر من لزومه في التسلسل فان لزومه في التسلسل انما هو بسبب اخذه ان مجموع السلسلة الغير المتناهية كالجزء الاول من السلسلة ولا يخفى ما فيه من التعسف مع ان في الدور كما ان كل واحد ما بالعرض كذلك هو ما بالذات ايضًا فلا يصدق عليه انه تحقق فيه ما بالعرض بدون ما بالذات ثم ان لزوم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ليس بابين استحالة من الدور الذي هو عبارة عن توقف الشيء على نفسه فتعليل استحالة الدور باستلزامه تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات مما لا يخفى سخافته على من له ادنى فهم **قوله** ساقط قال في الحاشية لان القائل لم يقل ان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يرد عليه ما اورده من المنع بل قال ان ظهور الغير وانكشافه مترتب على تعلق العلم به فلو كان العلم منكشفًا وظاهرًا بتعلق الغير يلزم الدور والفرق بين الامرين ظاهر الا ان يقال هذا خروج عما فيه الكلام اذ المتنازع فيه ان حقيقة الكلية هل هي مكتسبة او بديهية لا في كونه مبدء الانكشاف انتهت لا يخفى على المتامل انه لا يلزم على تقدير كون حقيقة العلم نظرية ان تكون حقيقة ظاهرة بتعلق الغير بل انما يلزم ان يكون حقيقته ظاهرة ومنكشفة بتعلق فرد من افرادها بها بعد تعلق فرد من افرادها بغيرها فان قيل المراد بالغير فرد من افرادها فحقيقة العلم على تقدير كونها نظرية انما تكون ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير اي فرد من افرادها يقال هذا مسلم لكن لا يلزم من ذلك الدور اذ انكشاف حقيقة العلم موقوف على تعلق فرد من افرادها بها من دون عكس اذ انكشاف فرد من افرادها لا يتوقف على تعلق نفس حقيقة الكلية بذلك الفرد بل هو منكشف اما بنفسه لكون العلم به حضوريا او هو منكشف بتعلق فرد آخر من افراد العلم به لا بتعلق نفس حقيقته بالكلية وبهذا ظهر ان قوله في الحاشية الا ان يقال آه في غاية الانحطاط ولا وجه لتصحيحه اصلا لان التوجيه الذي ذكره انما يتم لو كان الكلام في كون العلم مبدء الانكشاف وليس الكلام فيه بل الكلام في كون حقيقته بديهية او نظرية ولا يلزم على تقدير كونها نظرية شيء من الدور والتسلسل فافهم **قوله** لكنا قد نشرح آه قال في الحاشية انما يتبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو تمييزه عما يلتبس كتمييزه بالجزم عن الظن والشك والوهم وبالمطابقة عن الجهل وبالثبات عن التقليد وهو ظاهر واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة اذ لا معنى للابصار

لا انطباع مثال المبصر في الباصرة كانطباع الصورة في المرآة فكذلك العقل مرآة للمعقولات فالعلم عبارة عن صور المعقولات
المرتسمة في العقل فالتقسيم لتقطيع العلم عن مظان الاشتباه فيفهم حقيقة العلم كما نقل عن الامام حجة الاسلام قال
المحقق التفتازاني ليس المراد بالمثال ما هو جزئي من جزئياته على ما فهمه البعض انتهى اعلم ان صاحب المستصفى بين
المثال بما يدل على ان المراد به المشبه به اذ محصل كلامه على ما لخصه المحققون ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة
فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كذلك العلم عبارة عن انطباع
صور المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديدة المرآة وغريزتها التي بها تتهيأ لقبول الصور اعني العقل بمنزلة صقالتها
وشارح المختصر حمل المثال على جزئي من جزئيات العلم حيث مثله باعتقاد ان الواحد نصف الاثنين وتبعه الشارح و
الحق ان مراد الامام الغزالي من المثال ما يعم المشبه به وواحدا من الجزئيات والا لم يصح القول بمعرفته بالقسمة والمثال
اذ التمثيل الجزئي من طرق المعرفة فما ظنه العلامة التفتازاني في شرح الشرح ليس على ما ينبغي **قوله** واما الاسمي آه اعلم
انه قال الامام الغزالي في المستصفى ربما يعسر تحديده الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك
عسير في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية كرائحة المسك وطعم العسل واذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد
الادراكات اعجز ولكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال انتهى واعترض عليه صاحب الاحكام بانه قال لا سبيل
الى تحديده وطريق معرفته انما هي القسمة والمثال وهو غير سديد فان القسمة ان لم تكن مفيدة لتمييز عما سواه فليست
بمعرفة وان كانت مميزة له عما عداه فلا معنى للتحديد بالرسم الا هذا وبالجملة فقد نفى عنه التحديد واثبت له التعريف بوجه
مخصوص فذلك الوجه ان لم يفد تمييزا لم يكن تعريفا وان افاده كان حدا رسميا ولا يخفى ان كلام الامام الغزالي صريح
في ان مقصوده عسر الحد الحقيقي المقابل للرسمي ولا شبهة فيه ولا اختصاص لعسره بتحديد العلم بل هو متحقق في اكثر الاشياء
كما صرح به فلعل الوجه في اختصاص العلم بهذا العسر ما فيه من اختلاف الدار فاعتراض صاحب الاحكام ساقط لان ثبوت
الحد الرسمي وسهولته لا ينافي عسر الحد الحقيقي هكذا قال السيد المحقق قده في حواشي شرح مختصر الاصول وشارح المختصر لما
حمل كلام الامام الغزالي على انه نفى عنه التعريف مطلقا واثبت له طريق معرفة وجه اعتراض الآمدي بان الطريق
المذكور ان افاد تمييزا كان تعريفا والا لم يكن طريقا الى معرفته واجاب بان افادته للتمييز لا يستلزم كونهما للتعريف
فان الشيء قد يعلم بتقسيم يخرجه بان يؤخذ مقسم له ذاتيا كان او عرضيا ويميز بعضه عن بعض بمميزات ويكون احد اقسامه ذلك الشيء
فيعرف باعتبار الشامل والمميز ويجعل له اسم وقد يتميز الشيء عن غيره بمثال جزئي ولا يعرف على التقديرين اخراجه
بالقسمة وامتيازه بالمثال لازم بين الثبوت له في جميع افراده وبين الانتفاء عما عداه ولا يصلح للتعريف الا لازم الا

اذ اكان كذلك فجاز ان يكون شيء طريقا الى معرفة شيء آخر ولا يكون معرفا لانتفاء شرائطه وبالجملة الرسم لا يكون الا
باللازم بين الثبوت لافراد المرسوم وبين الانتفاء عن غيرها والعلم لا لازم له كذلك اذ لا نعلم المطابق وغيره بضابطة
كما نعلم الانسان وغيره وبهذا اندفع ما توهمه الآمدي من المنافاة بين يسر معرفته بالقسمة والمثال وعسر
التعريف واعترض عليه بوجهين الاول ما قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح بما محصله ان كون اللازم
بينا غير لازم للرسم وكذا العلم بالاختصاص بل القدر الضروري الاختصاص والشمول وفيه انهم قد صرحوا ان
التعريف الرسمي تخصيص من بين اللوازم باللازم الظاهر فوجب كون اللازم بينا في الرسم من مذهبهم نعم كثير
من اللوازم لا يوجد فيه هذا الشرط وما هو الا من الاضطرار فانهم لما لم يجدوا لازما بينا لشيء وارادوا ان يرسموه فاستعملوا
في رسمه ما تيسر لهم من اللوازم وهذا لا ينافي ما قال شارح المختصر من عسر رسم العلم المرعي فيه الشرائط الواجبة الرعاية والثاني
ما قال السيد المحقق ان جواب شارح المختصر يخالف ما هو المشهور من ان القسمة الحقيقية التي تطلق على المشترك وعلى
ما به تتمايز اقسامه تشتمل على تعريفات اقسامها وان المثال ماله الى تعريف رسمي وان المعتبر في اللازم اختصاصه وشموله
لا العلم بذلك نعم لا بد من كونه بحيث ينتقل الذهن منه الى الملزوم والا لم يكن معرفا له ولا طريقا الى معرفته الا ان
الانتقال اذا لم يكن على وجه الاكتساب كان موصلا الى معرفته ولم يكن معرفا له كما في الانتقال عن تصور المبادئ الى
لوازمها البينة لكنه خلاف ظاهر الحال في القسمة والمثال مع العلم من هذا القبيل اي يعلم بتقسيم تحريره وتمييزه عن غيره في
مثال جزئي ولم يعرف له لازم كذلك لان التباسه انما هو بالادراكات الغير من الصفات النفسية ونحن نعرفه باعتبار
الجزم الذي هو يمتاز عن الشك والظن وبالمطابقة التي بها يتميز عن الجهل المركب والموجب الذي يميزه عن التقليد
المصيب فاذا قسمنا الاعتقاد المرادف للتصديق بملاحظة هذه الصفات خرج العلم بالمعنى الاخص وكذلك نعلم ان اعتقادنا
ان الواحد نصف الاثنين كذلك اي متجمع لهذه الصفات وعلم وليس غيره فقد تميز لنا بذلك المعنى في هذا المثال ولا نعلم له
في شيء من الحالتين لازما صالحا للتعريف به اذ ليس مجموع هذه الامور لازما بينا كما ذكر لانا لا نعلم المطابق وغيره من الصفات
او غير المطابق او لضابطة ضرورة اي علما ضروريا اذ لو علم الكل على هذا الوجه لم يحصل الجهل لاحد من العقلاء لتميزه بذلك
الضابطة عن غيره تميزا ضروريا فلا يحصل له اعتقاد غير مطابق وانما اعتبر الضابطة لظهور ان المطابقة
مثلا ليست بينة بدون مراجعة الى ضابطة واعتبر كون العلم ضروريا حاصلا من الضابطة على وجه
البديهة اذ لو كان مكتسبا لم يكن اللزوم بينا ولا تخفى جريانه في كثير من الرسومات والامثلة
هذا كلامه ولعلك تفطنت بما ذكرنا ان كلام الشارح في هذا المقام

لا يخلو عن خبط وغلط اما اولاً فلان كلام الامام الغزالي صريح في ان مقصوده حصر الحد الحقيقي المقابل للرسمي لا حصر الحد
الحقيقي المقابل للاسمي فانه نص بتفسير الحد الحقيقي الجامع للجنس والفصل الذاتيين اي القريبين وجوز تعريفه بالقسمة و
المثال الذي هو تعريف بالرسم لا بالاسم وكلام الآمدي حيث اعترض عليه بان القسمة ان لم تكن مفيدة لتميزه عما سواه
فليست معرفة له وان كانت مميزة له عما سواه فلا معنى للتحديد للرسم الا هذا صريح في انه فهم من كلامه انه ينفي التحديد
مطلقاً سواء كان بالرسم او بالحد الحقيقي المشتمل على الجنس والفصل القريبين وانما اطلق الآمدي لفظ الحد على الرسم لان
الحد عند الاصوليين عبارة عن مطلق المعرف كما صرح به السيد المحقق وغيره من المحققين ولذا اجاب من اجاب عنه
بانه انما ينفي الحد الحقيقي المقابل للرسمي ولا ينفي الحد الرسمي والشارح وقع في الغلط او وقع الناس في الغلط حيث
فهم من الحد معنى لا يصدق على الرسم كما هو مصطلح اهل المنطق وتوهم ان المجيب اثبت له الحد الاسمي اي الحد الرسمي ظناً
منه ان الحد الرسمي لا معنى له مع انه قال في الحاشية المتعلقة على قوله هذا نقلا عن السيد المحقق قدس ان ارباب العربية
والاصول يستعملون الحد بمعنى المعرف وكثيراً ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فوقع في الغفلة
عن اختلاف الاصطلاحين فاثبت لفظ الاسمي مقام الرسمي وحقيق ان يقال له أتأمرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم واما ثانياً فلان اول كلامه صريح في ان مراده من رفع استبعاد الآمدي عن كلام الامام الغزالي بالحد الرسمي
وآخره يدل على ان المراد به الرسم واما ثالثاً فلانه قد صرح في الحاشية المعلقة على هذا القول بان الحقائق الموجودة
يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتميز بينها وبين عرضياتها لتعسر اثباتها واما المفهومات الاصطلاحية واللغوية فتحديدها في غاية
السهولة لان اللفظ اذا وضع في الاصطلاح واللغة لمعنى مركب فما يدخل فيه كان ذاتياً له وما يخرج عنه كان عرضياً له
وحدودها ورسومها كانت اسمية كما ان حدود الحقائق الموجودة ورسومها بحسب الحقيقة انتهت فلا يخلو اما ان يكون
العلم من الحقائق الموجودة في نفس الامر او من المفهومات الاصطلاحية والثاني باطل قطعاً بالبداهة وعلى تقدير كونه صحيحاً
لا معنى لكون ادراك حقيقته عسيراً كما قال الامام الغزالي ويكون كلامه والايراد عليه والاجابة عنه لغواً لا طائل تحته بل
لا معنى له اصلا كما لا يخفى وعلى الاول لا بد وان يكون حده ورسمه بحسب الحقيقة لا بحسب الاسم فقط واما رابعاً فلان الحد
الاسمي عند الاصوليين ليس من اقسام التعريف الحقيقي والامام الغزالي انما نفى عنه التعريف الحقيقي المشتمل على
الجنس والفصل الذاتيين لا التعريف الحقيقي مطلقاً فعلم انه قائل بعسر التعريف الحقيقي المقابل للرسمي لا المقابل للاسمي
لانه ليس بتعريف حقيقي عنده فظهر ان قوله اما الاسمي غلط نشأ من اشتباه الرسم بالاسم والغفلة عن اختلاف الاصطلاحين
فتأمل والتخبط **قوله** لان العلم المتعلق آه قال في الحاشية يمكن ان يقال معنى كون العلم بديهياً انه ظاهر منكشف بذاته

لا بغيره وهو لا ينافي الحضورية والخصوص بالعلم الحصولي معنى آخر انتهت انت تعلم ان البديهي عندهم اما عبارة عما
لا يتوقف على النظر فهو عدم ملكة هو النظري فيختص بما من شانه النظرية واما عبارة عما جلي هو مستغن عن النظر فهو خلاف النظري
كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى وعلى التقديرين يختص بالعلم الحصولي وحمل اللفظ على غير مصطلح الفن في قوة الخطار
عند المحصلين وانما هو ديدن المطيبين الذين لا يميزون الغث من السمين وايضا فيه ما فيه ان القول بان المراد
بالبديهي معنى آخر غير ما هو مقابل للنظري كما هو المصطلح خروج عما فيه الكلام اذ لا كلام في ان العلم الذي هو حضوري
بل هو منكشف بذاته ام لا فان هذا بحث آخر لا يتعلق بهذا المقام **قوله** ومن ههنا تفرع آه قال في الحاشية هذا اذا
كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء الحدية ويكون تركيبها مسلما عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبناء البداهة على
البساطة فالنزاع معنوي راجع الى البساطة والتركيب انتهت فيه ما فيه ان الذاهبين الى بداهته لا يذهبون الى
بساطته بل يقولون باندراجه تحت مقولة من المقولات العرضية ولا يذهبون الى ان صدق المقولة عليها صدق
عرضي فارجاع هذا النزاع الى البساطة والتركيب غير مستقيم **قال** المص في الحاشية ولي من نفسي آه قيل
لعل ذلك الطريق انه لا يخفى ان العلم مشهور بعنوان ما يكون مبدء الانكشاف او الحاضر عند المدرك او نحوه وهذا
امر مشترك بين الجميع فمن رأى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ذهب الى انه بديهي ومن رأى ان حقيقته
غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضي له ذهب الى انه نظري فالذاهب الى البداهة استدل بان بداهة الخاص يستلزم
بداهة العام وهذا بناء على ان المفهوم الذي استدل على بداهته مفهوم انتزاعي وان افراده حقيقة وانه نوع بالنسبة
اليها فسقط منع كون العام ذاتيا وان الانتزاعي على ما اشتهر بين المتاخرين ليس حقيقة الا ما انتزعه العقل فسقط
منع كون الخاص مدركا بالكنه واقرب منه ما قال بعض شراح سلم العلوم والسرورحستان خاصتان للعلم بالمعنى المصدر
المطلق ولا شك ان بداهة الحصة الخاصة من المعنى المصدري الانتزاعي يستلزم بداهة مطلقة بكنهه فان الحصة امر
انتزاعي حاصل في الذهن بكنهها فان كنه الانتزاعي ما هو حاصل في الذهن والمطلق جزء خارجي اي تفصيلي فيكون
حاصلا بكنهه ايضا ويرد على الاول انه اذا لم يكن حقيقة العلم سوى هذا المفهوم البديهي التصور فلا وجه لبنائه على ما هو المشهور
فيما بين المتاخرين ان الانتزاعي لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المراد بداهة العلم
بالمعنى المصدري لم يحتج في اثباتها الى تجشم اصلا وقال بعض المحصلين من نظائر كلام المص الذوق الصحيح يحكم بان
العلوم الجزئية الحاصلة لنا المتعلقة بالمعلومات المخصوصة لها حقيقة بها هي هي سواء كانت واحدة مشتركة بينها او
متعددة وهذه الحقيقة هي المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يترتب عليه الآثار التي بها يمتاز عن الجهل كالانكشاف

والسرور والغم وغيرها ولاشك ان تلك العلوم بنفس حقائقها الاسبب بكونها افرادًا للامر عرضي آخر يترتب عليها تلك
الآثار كما نعلم ان السوادات القائمة بالاجسام بنفس حقائقها منشأ للآثار المترتبة عليها والوجدان السليم يحكم بان
تصور تلك العلوم يحصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان يعلم علمه بشيء ويعتقد بانه عالم بذلك
الشيء وليس هذا العلم عاما بالوجه فانه لاشك انه يكون فيه علمان علم بنفس كنه الوجه وعلم بذي الوجه بالوجه والرجوع الى
الوجدان يحكم بان في صورة تصورنا لعلومنا ليس الا علم واحد متعلق بتلك العلوم كيف ولو فرض انه يحصل لنا الا علم
واحد متعلق بشيء ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشيء فيجد والتفاتنا بعده فعلم هذا العلم ونعتقد انا عالمون بذلك
الشيء فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه هذا كلامه وانت تعلم ان الكلام في العلم الحصولي بعلم العلم على ما ذكره علم
حضوري فلا يتصف بالبديهة والنظرية وبالجملة الكلام انما هو في تصور حقيقة العلم وكل احد لا يعلم حقيقته قطعًا فجل
ما ذكره لا علاقة له بما نحن فيه ويمكن ان يقال ان العلم المطلق لا يمكن ان يكون عرضيا لافراده لان مجرد قيام
فرد من العلم بالنفس يكون مبدء الانكشاف المعلوم مع قطع النظر عن العوارض الملازمة او المفارقة والانكشاف
عين العلم فيكون العلم المطلق ماخوذا في مرتبة ذات العلم الخاص ولو كان محمولا عليه حملا عرضيا لم يكن الخاص مبدءا
للانكشاف بذاته بل بلحاظ اتحاد المحمول المذكور معه بالعرض كما هو شان عرضيات فيصح ان يقال النفس العالمة
بشيء من غير ان يكون الشيء منكشفا لديها وهو باطل كبطلان ان يتوهم كون الشيء انسانا غير حيوان وبالجملة لا مرية
في كون العلم المطلق ذاتيا لافراده بقي الكلام في كون الخاص متصورا بالكنه وغاية ما يمكن ان يقال فيه ما نقل عن
المص ان زيدا مثلا اذا كان معلوما بالضرورة من حيث الكتابة سواء كان معلوما بالكنه او بالوجه كان بالضرورة
مستلزما بالبداهة معلوم الكتابة فنقول العلم بالنور معلوم ومتاز من حيث العلم الذي من لوازمه الامتياز عن الجهل
وفيه ما قال بعض الاعلام ان العلم بالنور معلوم من حيث العلم وهو انما يستلزم معرفة العلم بالوجه لا معرفته بالكنه
والكلام فيه كما انه اذا علم الانسان من حيث الكتابة يلزم منه العلم بالكتابة ولو بالوجه لا خصوص الكنه فالحق ان العلم
يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي والثاني ما هو مبدء الانكشاف فالعلم بالمعنى المصدري بديهي
ومعنى ما هو مبدء الانكشاف حقيقة وهو المصداق للمعنى الاول غريق في النظرية فمن ذهب الى نظريته انما يقول بكونه
نظريا بهذا المعنى الاول لا بالمعنى الاول **قوله** لعل ذلك لطريق آه لما رأى الشارح انه لا يلزم من تصور الخاص بالكنه
تصور العام كك اذ لا يجب ان يكون العام ذاتيا للخاص حمل العام على المطلق والمقيد والمطلق لما كان جزءا ذاتيا
للمقيد فتصور المقيد بدون تصور المطلق غير متصور ولا يخفى ان ما ذكره انما يفيد دفع منع كون العام ذاتيا للخاص وقد

عرفناك في الدرس السابق انه لاحاجة في دفع هذا المنع الى ما ذكره فيما نحن فيه اذ لاريب في كون العلم المطلق ذاتيا لافراده
واما منع كون العلم بالنور مثلاً مدركاً بالكنه فهو باق بحاله كما لايخفى قال في الحاشية انه فرق بين الخاص والعام وبين
المقيد والمطلق بوجوه الاول ان المقيد يجب ان يكون مركبا خارجيا والمطلق جزء منه بخلاف الخاص فانه قد يكون
بسيطاً والعام عرضيا له والثاني ان العام يجب حمله على الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لامتناع
الحمل بينهما والثالث ان الخاص قد يكون له صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة
واحدة تفصيلية اذا عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه لتصور العام مشروط بكون الخاص مدركا
بالكنه وكون العام ذاتيا له بخلاف المقيد اذ التصوره بنفسه يستلزم لتصور المطلق لان الصورة التفصيلية لاتحصل بدون
الاجزاء فبداهة المقيد يستلزم بداهة المطلق وما اشتهر ان استلزام بداهة الخاص لبداهة العام مشروط بالشرطين
المذكورين فهو مما لايلتفت اليه لما تقرر ان العلم بالكنه مختص بالنظري فما يكون مدركا بالكنه لايكون بديهيا فضلاً عن
ان يستلزم بداهته بداهة العام نعم الاستلزام بين التصورين مسلم على الشرطين المذكورين ان كان العام
جنسا قريبا اذ العلم بالكنه لايتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت فيتفكر انتهت انت تعلم ان المطلق يكون
محمولاً على المقيد كما صرح به بعض الاعلام قد فلا معنى للقول بامتناع الحمل بينهما وغاية ما يمكن ان يقال ان المقيد عبارة
عن المطلق الذي اعتبر معه التقييد فالتقييد ملحوظ فيه والتقييد لكونه معنى غير مستقل انما يصح ملاحظته بملاحظة الشيئين تصورهما
فلابد من تصور المطلق وملاحظته عند تصور المقيد وملاحظته فللمقيد صورة تفصيلية فقط فلابد
فيها من تصور الاجزاء تفصيلاً وملاحظتها كك وبالجملة لابد من تصور المطلق وملاحظته عند تصور المقيد وملاحظته لكن هذا
انما يفيد بداهة مفهوم العلم بالنور المقيد ولايخفى انه غير مجد اذ ليس الكلام في هذا المفهوم المقيد بل انما الكلام في مصداقه
ومنشأ انتزاعه وبداهته غير مسلمة فضلاً عن ان يستلزم بداهته بداهة حقيقة العلم وما ذكره في الوجه الثالث من الفرق
بني على ان مناط الاجمال الاتحاد في الصورة الاتحاد واللحاظ وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى وقال من اختصاص
العلم بالكنه بالنظري في غاية السقوط لما عرفت انه يجوز ان يحصل الحد والمحدود معا دفعة فبداهة العلم بالخاص بالكنه
يستلزم بداهة العلم بالعام بالكنه على الشرطين المشهورين وقوله اذ العلم بالكنه آه تنبيه على فساد زعم من زعم انه لابد
في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت ولعله استشهد بما قال الشيخ في الاشارات اذا كانت الاشياء
التي نحتاج الى ذكرها في الحد ومعدودة وهي مقومات الشيء يحصل التحديد بالاوجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات
على ترتيبها اجمع ولم يكن ان يوخر ولا ان يطول الا ان ايراد الجنس القريب يغني عن ذكر واحد واحد من المقومات

المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول مع ان هذا الكلام يدل دلالة
صريحة على انه لابد في التحديد من اخذ جميع المقومات اجمالا واستدل بعض المدققين على فساد هذا الرأي بان الوجه
في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور الوجه تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه او بالوجه والا
لكان المتصور بالعرض مقصودا بالذات والمعلوم بالذات معلوما بالعرض في قصد واحد وتصور واحد فلو لم يكف تصور
اجزائه الاولية في العلم بالكنه لكانت الاجزاء الاولية مقصودة بالذات ومتصورة بالعرض فلا تصلح لان تجعل مرآة
لملاحظة المحدود ولا يخفى انه لا يتم الا على رأي من يزعم ان في العلم بالكنه لا يحصل ذو الكنه وكذا في العلم بالوجه
لا يحصل ذو الوجه واما على رأي الجمهور فلا يتم اصلا اذ عندهم ههنا تصوران تصور الحد وتصور المحدود ويمكن ان
يحصل الوجه من حده ثم يجعل مرآة لملاحظة ذي الوجه وايضا يلزم على مذهبه ان لا يكتسب نظري عن نظري منتهيا الى
البديهي لان العلم النظري على هذا التقدير منحصر في العلم بالكنه وفي العلم بالوجه ولا يتصور تصور الكنه والوجه فيهما بالكنه
ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري من نظري فافهم **قوله** لا يجدي نفعا هذا صريح في ان الكلام في العلم الحقيقي لا في
العلم بالمعنى المصدري ولا في مفهوم مبدء الانكشاف فما قال بعض الشراح ان كلام المص ليس في العلم بالكنه بالمعنى
المصطلح بمعنى ان يكون ذاتيات الشيء مرآة له بل في العلم بكنهه اعني حصول نفس الشيء وهو حاصل في المعنى المصدري
للعلم المطلق اذ تصورنا الحصة الخاصة منه فان المطلق المذكور يكون جزءا تفصيليا منه فلا يمكن تصور كنه المقيد
بدون تصور مطلقه غير وارد على الشارح كما لا يخفى **قوله** فاما بالاضافة فقط قال السيد المحقق في شرح المواقف
العلم لابد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما
لذلك العالم وهو الذي تسميه معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لابد منه في كون الشيء عالما بآخر
ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر عليه المتكلمون وقال الابهري في شرحه للمواقف ذهب جمهور المتكلمين الى ان
العلم تعلق بين العالم والمعلوم به يتميز المعلوم عن غيره وهو المختار لان كل من علم امرا فانه يحصل بينه وبين المعلوم نسبة
مخصوصة يعبر عنه المتكلمون بالتعلق ولم يثبت غيره بدليل فيكون العلم عبارة عن نفس هذا التعلق ومن اثبت امرا
آخر فعليه الاثبات فما قال بعض المدققين في شرح الرسالة القطبية ان كون العلم اضافة بين العالم والمعلوم مذهب
جمهور المتكلمين كلام لا غبار عليه وما قال بعض الاعلام معترضا عليه ان هذا النقل غير مطابق والذي يظهر من كلامهم
ان العلم صفة ذات اضافة بها ينكشف المعلوم بحيث لا يحتمل النقيض مما يقضى به العجب واعلم ان الامام الرازي
مع القول بالوجود الذهني قد جوز في شرح الاشارات كون العلم اضافة وقال معترضا على الشيخ القائل بكون العلم

صورة ذهنية ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً وان كانت مطابقة فلا بد من امر الخارج
وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة
للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها
في الخارج فلا تكون الادراك بمعنى الاضافة علماً ولا جهلاً واورد عليه المحاكم بانه لم لا يجوز ان يكون لبعض الاضافات
الادراكية وجود في الخارج ولبعضها لا يكون موجوداً في الخارج فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها ولا يخفى ما فيه اذ وجود
الاضافة في الخارج مما لا معنى له اصلاً واذا امتنع وجود الاضافة في الخارج امتنع وصف الادراك بالمطابقة واللامطابقة
على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق بالماهية والمتحقق في الخارج ليس الا ما هو طرف الاضافة
الذي هو المدرك والاتحاد بينهما والحق انه لو لم يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق بالماهية ايضاً فالمطابقة للمعلوم وعدم
المطابقة بالمعنى المناسب للمقام مما لا يعقل في الاضافة اصلاً وما قال المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ان المراد
بالمطابقة وعدمها مناسبة مخصوصة بها ينكشف المعلوم عند النفس فمثل ذلك يتصور وجودها في الاضافة ايضاً وان كان معناه
المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نسلم ان العلم يتصف بالمطابقة بهذا المعنى وان كان مفاده كونها بعينها
هو الامر الموجود في الخارج فيلزم ان لا يكون العلم بالاضافات علماً ولا جهلاً على ان المطابقة بهذا المعنى انما يصح على
مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها في الذهن لا على القول بالشبح والمثال وكون العلم كيفاً انما يبتني على هذا
المذهب الاعلى الاول فتدبر ان المطابقة عبارة عن المحاكاة بحيث يسري الحكم عليه اليه وهذا شامل للمذهبين ولا يخفى
انها لا تجري في الاضافة وبالجملة ليس للاضافة مع الامر الخارجي نسبة وعلاقة كذلك لامتناع وجودها في الخارج فلا يمكن
ان يوصف بالمطابقة ليكون علماً واجاب المحاكم عن اعتراض الامام بانا لا نسلم ان الصورة الذهنية ان لم تكن
مطابقة للخارج كانت جهلاً وانما تكون جهلاً لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية واما اذا كانت صورة ذهنية
لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل فتأمل وقال في الملخص ان هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم ليست صفة عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضاً لو كانت عدمية لكانت عدم
ما يقابلها فهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدماً للعدم فيكون ثبوتياً مع فرض كونه عدمياً واما الجهل
المركب فهو ايضاً ثابت لانتفاء الجهل عنه كما في الجماد ولا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد
يشك كون الشيء مجرداً مع انه لا يكون شاكاً ولا جاهلاً مع الشك في كونه عالماً وايضاً يصح ان يقال في الشيء انه
عالم بكذا دون كذا ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذا لم تكن ثابتة لكانت الحالة

عدمية فهي وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان
ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك وان اجيب بان العلم ليس نفس حصول ماهية شيء لشيء آخر بل هو حصول
خاص اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتها مجردة قلنا هذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول
واما ان يكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك مما لم يقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا اشتباه في
تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يتحقق عند تحقق
هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا كلامه
وفيه انظار الاول ان قوله لانها ممتازة آه ماذا اراد به ان اراد به الامتياز بالذات فلا نم الصغرى لم لا يجوز ان
يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة وان كان المراد به الامتياز مطلقا فلا نم الكبرى اذ الامور العدمية وان لم تكن
ممتازة عن غيرها بالذات لكن يجوز كونها ممتازة بالواسطة الثاني ان قوله وهو اما الجهل البسيط آه غير صحيح لان
بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة كما لا يخفى على المتفطن فعلى تقدير كون
العلم عدميا يكون الجهل وجوديا فعلى تقدير كون العلم عبارة عن عدم مقابله الذي هو الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما
لا عدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدميا على هذا التقدير فلا يلزم كون العلم ثبوتيا مع فرض كونه عدميا الثالث
ان قوله واما الجهل المركب به آه سخيف جدا اذ الجهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه
مقابلا له التقابل بين العلم والجهل ليس الا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فكما يجوز
ارتفاعهما عن موضوع انما يستحيل ارتفاعهما عن محل قابل للامر الوجودي فما من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء
بعينه والجهل به واما المحل الغير القابل فلا مضايقة في خلوه عنهما فعدم اتصاف الجماد بالعلم ولا بالجهل المركب لا يبطل
كون الجهل المركب مقابلا للعلم تقابل العدم والملكة انما يبطل كونه مقابلا له تقابل الايجاب والسلب هذا التقابل
ليس بمتحقق بين العلم والجهل اصلا الرابع ان قوله دون ماهية السواد آه ليس بشيء لان الادراك هو حصول صورة ما
للمدرك وحصول السواد للجسم ليس هو الحصول للمدرك اذ ليس من شان الجسم الادراك الخامس ان قوله لانا نعلم
بالضرورة آه وان كان حقا لكن لا يلزم منه ان يكون الادراك اضافة وهو ظاهر جدا وقال الامام في بعض تصانيفه
العلم والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل احتمال ان
ان لا يعقل العاقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث
هو عاقل لذاته اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل

لما امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في
الخارج فلاجرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل لتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما و
على هذه القاعدة استمرت الاصول المبنية بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصور المنطبعة لاجرم اثبتناها
ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لاجرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة
ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك هذا كلامه صريح في كون العلم عبارة عن
الاضافة عنده وبما ذكرنا ظهر ان ما قال بعض الاعلام ان القول بالاضافة لم يصدر الا عن الامام الرازي في شرح
الاشارات حين الاعتراض على الفلاسفة بان دليلكم لو تم انما يدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني
علما لم لا يجوز ان يكون اضافة وليس هذا القول ليس تحقيقا عنده بل انما اورده لا كيف وهو قائل بكون العلم في
الباري تعالى صفة موجودة وهو مصرح بكون العلم محمولا على الواجب والممكن بالتواطؤ رجما بالغيب ومبني على عدم
رجوعه الى كلام الامام وممن يقول بكون العلم عبارة عن الاضافة صاحب الاشراق حيث ذهب الى ان علم الشيء
بغيره عبارة عن اضافة لوزية بين شيئين والحق ان كون العلم اضافة باطل قطعا اما اولا فلان الكلام في العلم
الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة والاضافة لكونها امرا انتزاعيا لا تكون منشأ للانكشاف حقيقة منشأ انتزاعها
منشأ للانكشاف ضرورة ان الانتزاعيات لا تحقق لها الا بمنشئها فمنشأ الانكشاف الانكشاف حقيقة منشأ انتزاعها
واما ثانيا فلان حدوث الاضافة بين الشيئين الموجودين قبل الاضافة من دون تجدد امر في احد الجانبين ممتنع
ضرورة ان الاضافة ليست من الامور المتاصلة الوجود فلا بد في علمنا بالاشياء بعد ان لم نعلمها من حدوث امر فينا غير
الاضافة ولا يكفي ايضا في علمنا بالاشياء المتعددة بما هي متعددة امر واحد بل يجب ان يكون الامر الذي به يقع لنا اضافة
العالمية شيئا واحدا عند وحدة المعلوم متعددا عند تعدد المعلومات متميزا حسب تميزها ضرورة ان علمنا بزيد غير علمنا بعمرو
ولا يغني احد العلمين عن الآخر فلكل معلوم صورة تطابقه واما ثالثا فلان العلم على هذا التقدير يكون عبارة عن معدوم
محض ولا شيء صرف اذا كان المعلوم معدوما في الاعيان اذ تحقق الاضافة فرع تحقق المضافين فان قلت فقوله وهو
وصف ذو اضافة الخ هذا مذهب المحققين من المتكلمين وقد بينا ما في هذا التعريف من النقض والابرام في شرح تهذيب
الكلام ان شئت الاطلاع فارجع اليه قوله او صورة فقط اعلم ان القائلين بالوجود الذهني ذهبوا الى انه لا بد
من حصول صورة المعلوم في العالم عند العلم بشيء خارج عن ذاته فزعم بعضهم ان العلم عبارة عن نفس الحصول
الانطباعي للصورة وهو مذهب الشارح القديم للتجريد واورد عليه بوجوه منها ان العلم حقيقة واقعية متاصلة والحصول

معنى اعتباري انتزاعي لكونه نسبة بين الصورة والعقل والانتزاعيات لاحظ لها من الوجود قبل الانتزاعيات الابشاشيها فيكون منشأ الانكشاف حقيقة منشأ انتزاعها والا يلزم كون العلم امرا انتزاعيا اعتباريا متوقفا على انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر ومنها ان الحصول معنى اعتباري انتزاعي لانه من المعاني المصدرية والمعاني المصدرية ليست لها افراد سوى الحصص وهي تكون متحققة بالحقيقة اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي حصص له فلو كان العلم عبارة عن حصول الصورة يلزم كون التصور والتصديق الذين هما فرداه متفقين نوعا مع انه سيظهر انهما نوعان مختلفان ومنها انه يلزم على هذا ان يكون العلم خارجا عن المقولات لان الحصول كالوجود من الوجود والعامة وهي لكونها بسائط عقلية خارجة عن المقولات وان كانت اعراضا وبهذا ظهر سخافة ما اشتهر ان العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل من مقولة الاضافة ومنها ان الحصول صفة للصورة فيلزم على تقدير كونه علما كون الصورة عالمة لا ان العالم هو الموصوف بالعلم واجاب عنه العلامة التفتازاني بان المعرف المجموع اعني حصول صورة الشيء في العقل لا مجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم كذلك يتصف بحصول الصورة في عقله ايضا الا انه لتركيبه لا يمكن اشتقاق الفاعل منه بخلاف العلم وفيه نظر لانه ان اراد بكون المعرف المجموع وكونه صفة للعالم ان العلم عبارة عن هذا المركب التقييدي اعني حصول صورة الشيء في العقل فلا يخفى سخافته لان هذا المركب التقييدي لكونه امرا انتزاعيا اعتباريا انما ينتزع بعد تحقق العلم وقيامه بالعالم فلا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف وصفة للعالم حقيقة وان اراد ان الحصول لما كان نسبة بين الصورة والعقل فهو صفة للعالم لقيامه بالمنتسبين فيلزمه كما انه صفة للعالم كذلك هو صفة للصورة ايضا اذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر على هذا التقدير فلا يفيد دفع الاشكال بل يلزم ح قيام عرض واحد بمحلين وتجويز قيام عرض واحد بمحلين وان كان مفهوما من كلام العلامة التفتازاني في التلويح لكنه باطل قطعا كما ثبت في محله وان اراد ان حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم على قياس الصفة بحال المتعلق ففيه ان الصفة بحال المتعلق ليست صفة حقيقية بل هي صفة اعتبارية تحصل للموصوف بسبب متعلقه وهي ههنا ليست علما ولا منشأ للانكشاف كما لا يخفى على المتأمل وان اراد ان المراد بحصول الصورة منشأ انتزاعه اعني الصورة الحاصلة فهو تسليم للايراد ولا جواب عنه ومنها ان المتبادر من اضافة الصورة الى الشيء الصورة المطابقة له في الواقع فيخرج الجهليات المركبة عن التعريف وفيه ما قال بعض المدققين ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة لما هي صورة له وتلك المطابقة شاملة للتصورات في لم تصديقيا باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا يتبادر من حصول صورة

الشيء الا ان يقال اضافة الصورة الى الشيء توهم ارادة المطابقة لما في نفس الامر وهذا القدر يكفي وجها للعدول ومنها
انه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عنه تارة بان التعريف انما هو للعلم الكاسب
والمكتسب وهو لا يكون الا كليا فلا باس بخروج العلم بالجزئيات المادية وتارة بان المراد بالعقل ههنا الذهن فانه
ربما يطلق العقل على الذهن مقابلا للخارج واورد عليه بانه يخرج عنه العلم الذي بتوسط الحواس الظاهرة فان
هذا الادراك انما هو لوجود المدرك في الخارج عند المدرك واجاب عنه بعض المدققين بان مدركات الحس الظاهر حال
الاحساس تنطبع في الحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس فاذا زالت هذه الحالة
تزول تلك الصورة عنه وتحصل في الخيال واورد عليه بعض الاعلام بان مدركات الحس الظاهر انما تنطبع في الحس
المشترك بعد غيبوبة المحسوس عن الحس الظاهر واما حال الحضور عند الظاهرة فالادراك انما يكون بحصول الصورة
فيها كالابصار فانه انما يكون بحصول الصورة في مجمع النور والحق ان القول بان الصور المحسوسة انما تحصل في
الحس المشترك بعد الغيبوبة عن الحواس الظاهرة غير صحيح كما ان اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة غير صحيح و
خلاف مصرحات الفلاسفة والاولى ان يقال الذهن يطلق على المشاعر مطلقا ظاهرة كانت او باطنة والخامس و
منها ما مر ان الحصول نسبة بين الصورة والعقل والعلم ليس نسبة بل هو من مقولة الكيف فرد العلم بالصورة
الحاصلة من الشيء عند العقل وهذا هو مختار الشيخ حيث قال في النمط الثالث من الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج ان ادرك فيكون حقيقة ما
لا وجود له بالفعل الاعيان في الخارج مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن
اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسمة في ذات المدرك وهو الباقي واعترض عليه
الامام الرازي بوجوه منها ان كلام الشيخ في هذا الباب في غاية الاضطراب فحيث بين ان كون الباري تعالى
عقلا وعاقلا ومعقولا لا تقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث بين ان العلم مندرج في مقولة
الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته
ولغيره انه ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول
وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى
يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وانت تعلم ان ما ذكره
الشيخ في كون الباري تعالى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يعلم عنه الا كون التجرد شرطا للتعقل وكون المادة ولواحقها

ما نقلناه عنه لا كون العلم عبارة عن التجرد بل كلامه صريح في ان تعقله عبارة عن ذاته المجردة وذلك لانه قال في فصل
من فصول الالهيات الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت ان
السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي
اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل نيله فعقل بالقوة والذي ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال
والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء من ان يكون معقولا هو ان يكون في مادة
وعلائقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبري عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق
هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك
اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان
ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى انه صريح فيما ذكرنا ومراده بالصفة حيث بين اندراج العلم في مقولة
الكيف بالذات الصورة المجردة عن المادة فانه بين في منطق الشفاء ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة
مطابقة لامور من خارج وليس العلم من المضاف الا على انه عارض لها المضاف عروضا لازما لا على انه نوع من
المضاف وقال في الشفاء في فصل مراتب افعال العقل النفس تعقل بان تاخذ في نفسها صور المعقولات مجردة
عن المادة وتكون الصور مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما بان يكون لان تلك الصور في انفسها مجردة
فتكون النفس قد كفيت المؤنة في تجريدها والنفس تصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا واما تصورها
لهذه الامور فلا يجعلها كذلك انتهى فحقيقة العلم عنده هي الصورة المجردة عند العاقل وهذا هو ما ذكره في النمط الثالث
من الاشارات بقوله ان الادراك آه كما سبق نقله فان كان مراد الامام بقوله جعله عبارة عن الصور فالمسلم انه
جعل التعقل الحصولي عبارة عنها فهو مسلم ولا اضطراب اصلا وان اراد انه جعل التعقل مطلقا عبارة عنها فليس في
كلامه اثر من ذلك وقوله وحينئذ اعلم آه فقضيته انه جعل الاضافة لازمة للتعقل البسيط لا نفسه حيث قال في الشفاء تعقله
لذاته علة لتعقله ما بعد ذاته لان تعقله لذاته ذاته ومنه يعقل كلما بعده فتعقله لذاته علة لتعقله ما بعد ذاته وتعقله ما بعد ذاته معلول تعقله
لذاته على ان المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما اليها اضافة
المبدء الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات بالترتيب بعضها قبل بعض وهذا نص فيما ذكرنا فاستبان انه لا اضطراب في كلامه
اصلا ومنها ان الصور التخيلية لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة
عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد واجاب عنه المحقق

الطوسی بان افلاطن لم یذهب لاغیره الی ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة فی الخارج ولا امکن ان یذهب
الیه احد واما القول بکون الصورة المدرکة فی جسم غائب عن المدرک لیس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلک من
المحالات الظاهرة ولیس کذلک القول بان صورة السماء المنطبعة فی آلة الادراک مساویة للسماء لاحتمال ان یکون
الانطباع فی مادة الجسم الذی هو آلة الادراک او فی قوة المدرکة الحالة فیها اللتین لاحظ لهما من الصغر والکبر من
حیث ذاتهما ولاحتمال ان یکون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلک غیر قادح فی المساواة بحسب الصورة فان
الصغیر والکبیر من الانسان متساویان فی الصورة الانسانیة ولما لم یکن ذلک محالا فمجرد الاستبعاد الذی ادعاه
لا یقتضی بطلانه علی ان هذا الاستبعاد لیس بوارد علی القول بان الادراک انما یکون بالصورة مطلقا غایة الامر انه
یرد علی القائلین بان الابصار انما یکون بانطباع صورة فی الرطوبة الجلیدیة والتخیل انما یکون بانطباع صورة فی
الآلة الجسمانیة الموضوعة للتخیل ولا یرد علی سائر الادراکات الجسمانیة والعقلیة ولا فی الموضعین المذکورین ایضا علی
القائلین بالشفاف او علی قول من یذهب مذهب الشیخ ابی البرکات فی القول بان الصورة المتخیلة تنطبع فی
النفس اورد علیه المحاکم بوجهین الاول ان صور المقادیر العظیمة والابعاد البعیدة لو کانت فی الآلة او فی النفس
لکانت الآلة او النفس متقدرة بتلک المقادیر والابعاد لانها حالة فیها وصفة لها والثانی انا نلاحظ الصور علی ما کانت
علیها من المقادیر والابعاد متمایزة الاقطار والجهات فکیف تکون صغیرة بل یلاحظ الف ذراع فکیف یکون نصف
ذراع ومن العجب ان یکون فی جزء من الدماغ بلاد متعددة والمحلات والسکک والخانات والحمامات وجبال شامخة
وتلال عظیمة ومسافات نائیة وبحار هائلة بل نفس الافلاک بکواکبه واجیب بانه یجوز ان یرتسم من اعظم المقادیر
مقدار صغیر ویکون ذلک المقدار الصغیر بازاء اعظم المقادیر وکانت مرآة لمشاهدته علی هذه النسبة وما کان اصغر من
الاعظم ارتسم منه ما کان اصغر مما فرضنا من المقدار بالنسبة المذکورة وهکذا ورد بانه لاشک ان کل مقدار عظیم یمکن
فرض ما هو اعظم منه ویمکن تخیله وهکذا ومن المعلوم انه لایمکن ذهاب مقدار الصورة الجسمیة الی لانهایة بل اذا بلغ الی
ما یساوی محل القوة انقطع فبعد هذه المرتبة یشکل امر الادراک والحق ان کلام المحقق فی هذا المقام کما افاده بعض الاعلام
لیس بسدید اما اولا فلان قوله لاحتمال ان یکون الانطباع فی مادة الجسم آه فی غایة السخافة لانه ان اراد بالمادة مادة
الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذی تلک المادة مادة له فلا ریب فی کون تلک المادة صغیرة فیلزم انطباع الکبیر فی
الصغیر ویلزم ان یجتمع مقداران فی مادة واحدة ولا ینبسط الجسم علی حجم احدهما وان اراد بها مطلق المادة فیلزم ان یکون
جمیع العناصر مدرکة ضرورة ان مادة جمیع العناصر واحدة عندهم واما ثانیا فلان قوله او فی القوة المدرکة آه لیس

بشئ لان القوة المدركة الحالة فيها وان لم تكن متقدرة بالذات لكنها متقدرة بالعرض فيلزم انطباع الكبير في الصغير
واما ثالثا فلان قوله فان الصغير والكبير من الانسان آه عجيب جدا لان الكلام ههنا في صورة الهوية الشخصية ولا ريب
ان صورة الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والاسلم ما قال صاحب المحاكمات ان حصول المقادير والابعاد في
الآلة لا يستلزم تقدرها فان التقدر والكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في
المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير صغيرا وكبيرا وبالنسبة الى الثانية يصير مدركا عاقلا
ومنها انه لو كان حقيقة الادراك عبارة عن الشئ الحاصل في المجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني وتعقلنا
حلول السواد فيه وجب ان نقطع بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد وليس كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم
ولا جسماني قد نشك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فثبت ان كون الشئ عالما للشئ مغاير لحصول ذلك الشئ
له واجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه
حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجردا تاما بالذات يقتضي علمه بذاته و
صادقا انه لم يتشكك في ذلك واعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوه
الاول ان العلم ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما وفيه انه قد
يعبر الاعاظم قد ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة علم واعتقاد لما في نفس الامر ومرجعه الى انكشاف
الشئ وعدمه وقد يطلق على مطابقة امر لامر بالماهية وبالعوارض المشتركة بينهما وعدمها ومرجعه اتحاد المطابق والمطابق
بحيث الماهية والحقيقة فان كان المراد المعنى الاول فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان الصورة
ممنوع وان كان المراد المعنى الثاني فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم بل هذا اول الدعوى على
نفس الدعوى ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع الثاني انه قد ثبت ان العلم ليس نسبة بين العالم و
المعلوم ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج واذ ليس له وجود في الخارج فهو في الذهن واورد عليه بانه يجوز ان
يتحقق في بعض المدارك العالية واجيب بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت في الخارج لا يتغير
علمنا بها فعلم ان هذا النحو من التحقق ليس كافيا ويرد عليه ما قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة بما
محصله ان المدارك العالية محل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية فعلى تقدير انتفائها لا يتحقق شئ من الاشياء
بنحو من الانحاء فما يدريك لعل هذا بديهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم قطعا ان طوفان نوح عليه السلام متقدم على بعثة موسى
عليه السلام ولو لم يكن فلك ولا حركة فلم انه منسوب الى بديهة الوهم لاول البرهان على خلافه ولعل الحق ان القول

بانا عالمون بجاهو قائمة بالفول او بالافلاك سفسطة ظاهرة الثالث ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها فانما تثبت
بان الحاصل في الذهن هو العلم وفيه ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها انما تدل على حصول المعلوم حين تعلق
العلم به اما دلالتها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا الرابع ما قال الشيخ المقتول في بعض كتبه ان لم يحصل حال الادراك شيء ولم يزل
يلزم استواء حال العلم وما قبله وان زال امر فان كان الزائل ادراك امر يلزم كونه وجوديا لان انتفاء ما ليس بشيء
محال وان كان الزائل امرا غير الادراك وفي قوتنا ادراك امور غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية
يبطل كل صفة عند حصول كل ادراك وان حصل امر ثبت كون العلم عبارة عن الحاصل في الذهن واورد عليه بان
كون ادراك امور غير متناهية في قوة النفس انما يقتضي كون الصفات الزائلة غير متناهية بالقوة لا بالفعل وتفصيله ان
ما في قوتنا انما هو ادراك امور غير متناهية على سبيل اللاتقفية وهذا لا يقتضي الا وجود صفات غير متناهية بمعنى لا تقف
عند حد وهو ليس بمحال انما المحال وجود صفات غير متناهية بالفعل وهو غير لازم واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشي
شرح حكمة الاشراق بان المراد ان في قوة النفس ادراك امور غير متناهية على سبيل البدل فيمكن في وقت واحد حصول
كل علم فلابد في ذلك الوقت من صفات غير متناهية ورد بان العلم بامور غير متناهية على سبيل البدل انما يستدعي
وجود صفات غير متناهية على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع وبه وعلى هذا الدليل ايضا انه لا يدل الا على حصول
المعلوم حين تعلق العلم ولا يدل على ان الحاصل في الذهن هو العلم الخامس ما قال صاحب المحاكمات انا اذا
ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر وليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان الشيء
المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة ووجودها
وحصولها عند العقل ورد بانه لا يلزم مما ذكره الا ان حين الادراك يتميز المدرك عند العقل ويتميز واما ان الادراك عبارة
عنه فليس بلازم قال الفاضل الميرزا جان لا يخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر
فيه بين والتحقيق ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن واما اولا فلما اتفق بعض الاعلام فيه
ان العلم حقيقة واحدة محصلة وليس من الحقايق الاعتبارية كما يشهد به الضرورة العقلية والصورة الحاصلة في الذهن
لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة لان الصور حقايق متخالفة مندرجة تحت مقولات متباينة تباين الحقايق وان كان
عسير الكن كونه حقيقة واحدة لعله من الفطريات مع ان الفلاسفة ايضا صرحوا بان العلم جنس تحته نوعان وهذا لا يصح
الا على تقدير كون العلم حقيقة واحدة مشتركة بين نوعيه وعلى تقدير كونه حقائق متخالفة لا صحة لهذا القول اصلا و
اما ثانيا فلانه يشكل الامر في ادراك الهويات الشخصية جدا حيث يلزم كون الحواس عالمة لان العالم ما قام به العلم

واما ثالثاً فلانه ان الحاصل في الذهن من الشيء صورة واحدة بالبديهة ومن المعلوم ان متعلق العلم ليس هو العين
الخارجي لانتفائه مع تحقق العلم ومن المستحيل قيام العلم بدون متعلقه والا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة
الحاصلة في الذهن لان المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه وما ليس موجوداً في الذهن ولا عينا
للمدرك ولا نعتاً ولا معلولاً له لا يكون حاضراً عند المدرك متميزا لديه ضرورة اذا تمهد هذا فنقول الصورة الحاصلة
من الشيء اما ان تكون علماً فقط ويكون المعلوم غيرها واما ان تكون معلومة فقط ويكون العلم غيرها واما ان تكون
علماً ومعلومة معاً والاول باطل اذ لا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة كما بينا وعلى الثاني يبطل القول بكون
العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والثالث ايضا باطل لان الصورة لو كانت علماً ومعلومة معاً فاما باعتبار واحد
وهو صريح البطلان لان العلم والمعلوم متضائفان فهما متقابلان فلا يجتمعان في واحد باعتبار واحد او باعتبارين
متغايرين كما يقولون الصورة من حيث هي هي معلومة ومن حيث القيام بالذهن علم وهذا ايضا باطل لان الموجود
في الذهن امر واحد بالعدد والاثنينية نائية لاعتبار المعتبر فان الموجود في الذهن انما هو المتشخص والعقل بضرب من
التحليل ينتزع منه امراً كلياً وتشخصاً خاصاً فيلحظ امرين نفس الماهية والماهية المخلوطة بالوجود والتشخص وليس الموجود
في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار العقل امرين نفس الماهية والماهية المخلوطة بالوجود والتشخص فيكون تحقق العلم
تابعاً لاعتبار المعتبر ولا يمكن ان يكون امر واحد مصداقاً للعلم والمعلوم معاً لكونهما متضائفين والتزام كون العلم تابعاً
لاعتبار المعتبر سفسطة محضة واما رابعاً فلانه يلزم على هذا ان يكون الشيء عين عدمه ويتحد مع نقيضه اذ التصور اللاتصور
ثم ان اللاتصور عين التصور حقيقة لاتحاد العلم والمعلوم واتحاد النقيضين حقيقة باطل قطعاً وما قال الصدر الشيرازي
في الاسفار من كونهما متضائفين مع كونهما غير متقابلين فقد ابطلناه فيما مر فتذكر فاستبان انه لا يمكن كون العلم عبارة
عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل سواء كانت تلك الصورة متحدة مع ذي الصورة او مغايرة اياه بحسب
الماهية والحقيقة فتامل ولا تزل والكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يخلو عن الافادة والتحصيل قوله وعلى
الثاني ايضا منشأ آه هذا مطابق لما قال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة على شرح التجريد ان القائلين بكون العلم
كيفاً حقيقة هم القائلون بالشبح والمثال فانه على هذا التقدير كيف قائم بالنفس حقيقة كسائر الكيفيات النفسانية و
اما المحققون القائلون بحصول الماهيات انفسها في الذهن فان اطلقوا عليه الكيف يحتمل ان يكون على وجه المسامحة
وانت تعلم ان القول بحصول الاشباح في الذهن وان كان حقاً اذ لا يمكن حصول الاشخاص الخارجية في الاذهان
لما عرفت ان وحدة الوجود والتشخص متلازمان فلا يمكن ان يوجد متشخص واحد بوجودات متعددة وايضا حصول الحقيقة

الخارجية بنفسها في الذهن لا يتصور الا على تقدير كون التشخص عارضا للماهية وسينكشف انشاء الله تعالى ان التشخص
لا يمكن ان يكون عارضا للماهية بل هو منتزع عن نفس الماهية وح لا يمكن حصولها في الذهن اصلا وايضا قد عرفت
ان الوجود منتزع عن نفس الماهية ونسبته الى الماهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات
الحيوان فلو حصلت الماهية الخارجية في الذهن تكون حين حصولها في الذهن مصداقا للموجودية الخارجية ومظاهرها
لحلولها فتكون من حيث هي في الذهن منشأ لترتب الآثار الخارجية وايضا الحصول في الذهن عبارة عن نحو الوجود
ومصداقه نفس ذات الحال فكيف تكون الطبيعة الواحدة مقتضيا للحلول وعدمه لكن شبح كل شيء كما انه مغاير
لذلك الشيء حقيقة وماهية كذلك الاشباح انفسها حقائق متخالفة والكيف عبارة عن العرض الذي لا يتوقف
تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا وقد يعرف بانه لا يقبل القسمة والنسبة لذاته
فيكون شبح الحاصل من المقولات النسبية مثلا كيفا موقوف على ان لا يتوقف تصوره على تصور غيره بل لما
ان شبح يكون منطبقا على ذي الشبح وان لم يكن متحدا معه ماهية فكما ان تصور الثاني موقوف على تصور الغير لما
ان الاول ايضا كذلك فالقول بكون الشبح مطلقا من مقولة الكيف غير صحيح كما انه على تقدير القول بحصول الاشياء
بانفسها في الذهن كون الصورة الحاصلة في الذهن كيفا حقيقة سواء كانت صورة الكيف او صورة غيره من
المقولات غير صحيح واما قال بعض الاعلام ان المراد بالشبح كيفية مغايرة للمعلوم تكون مبدءا لانكشاف المعلوم و
يعبر عنها بالحالة الانجلائية ليس بشيء ضرورة ان الاشباح حقائق متخالفة واما الكيفية المغايرة للمعلوم المعبر عنها
بالحالة الانجلائية فهي حقيقة واحدة وان كانت متعلقاتها مختلفة واين هذا من ذاك فافهم فتق له وتابعة للمعلوم
آه قال في الحاشية يعني في كونها من المقولة المغايرة فاذا كان المعلوم جوهرا كانت الصورة جوهرا واذا كان عرضا
كانت عرضا من المقولة التي كان المعلوم منها انتهت اعلم انه لم يذهب من الذين قالوا ان العلم عبارة عن
الصورة الحاصلة في الذهن مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الى ان العلم بكل مقولة من
تلك المقولة الا شارح حكمة العين والمحقق الدواني اما شارح حكمة العين فقال لو كان العلم نفس المعلوم من
الشيء الخارجي لكان العلم من كل مقولة من تلك المقولة مثلا يكون الحاصل من الكم كما لانه لو وجد في الخارج
لكان يقتضي القسمة والتصور لذاته وكذا يكون المعقول من الكيف كيفا ومن المضاف مضافا فان الحاصل
منها في العقل وفي الخارج يكون مندرجا حينئذ اندراج الخاص تحت العام فاذن لا يكون العلم مطلقا من مقولة
الكيف بل قد يكون منها وقد لا يكون واما المحقق الدواني فقال في حواشيه الجديدة على شرح التجريد اولا

ان القائلين بكون العلم كيفا هم القائلون بالشبح والمثال كما نقلنا عنه في الدرس السابق ثم اجاب عما اورد عليه بما حاصله
بانه لم ينقل من احد ان العلم من مقولة المعلوم بان ذلك مقتضى النظر وقد اشار اليه الشيخ في الهيات الشفاء بقوله ان
العلم فيه شبهة وذلك لان لقائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر
واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته انه لا يكون
في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر
جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون
لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث انه جوهر اي ليس حد الجوهر انه في
العقل لا في موضوع بل حده انه سواء وجد في العقل او لم يوجد فيه فان وجوده في الاعيان لا في موضوع وقال
في التعليقات ان العلم فيه شبهة وهي ان العلم بكل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة وما ذكرنا جوابا وهن
مادة الشيخ على ما ذكره العلامة في شرح الكليات ان يعبر عن مختاره بقوله يشبه ان يكون كذا ونظائره مواساة
مع الشركاء على ما اشار اليه في اول الشفاء فيشبه ان يكون مراده بالشبهة هذا المعنى وقد عبر عنه بالشبهة مراعاة
الاحتياط والادب بل القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن صريح في ذلك ولا يخفى على المنصف ان كلامه
هذا في غاية التعسف والتكلف ولفظ الشبهة في عرف العلماء يطلق على ما يقابل مقتضى النظر والتحقيق كما صرح به
غياث المنصور في حواشي شرح التجريد وانه لم يعهد الى هذه الغاية اطلاق الشبهات على التحقيقات وقد حمل هذا
المحقق لفظ الشبهة على مقتضى النظر والتحقيق وهذا صريح في ان شبهات القوم تحقيقاتهم وقياس الشبهة على ما
يشبه مع الاشتباه فساده وبالجملة مذهبه ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة ولما استشعر انهم عن آخرهم صرحوا
بان العلم من مقولة الكيف قال في الجديدة كما نقلناه سابقا فان قلت فما تصنع بصدق تعريف الكيف على
الصورة الذهنية مطلقا قلت يحتمل ان يكون المراد بالعرض الماخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي
فجعلها كيفا على سبيل التشبيه كما هو طريق المتاخرين ويحتمل ان يكون العرض المذكور اعم ولكن يكون الحكم بتباين
المقولات مخصوصا بالمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فتكون الصورة الذهنية كيفا
بهذا المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك كونها جوهرا او من مقولة اخرى اذ على هذا الاحتمال لا تباين بين الكيف باعتبار
الوجود الذهني والمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فلا يكون الوجود مغيرا للماهية ولا يكون
الامر الذهني مغايرا للامر الخارجي بحسب الماهية ولا يكون للشيء حقيقتان هذا كلامه قيل الاحتمال الاول يحتمل وجهين احدهما

الذي يكون الجوهر والعرض [illegible] اقسام الموجود الخارجي ولما قال الصورة العلمية باعتبار كونها علما لا يمكن ان تكون موجودة
في الخارج [illegible] الكون [illegible] كانت شبيهة به باعتبار القيام بالموضوع وصح الصدق على صورة الجوهر والمالي صور
باقي المقولات [illegible] ما سوى الكيف انها عرض لا يقبل القسمة والنسبة لكونها شبيهة به ولذا اورد [illegible] من الكيف [illegible]
بالوجه الخارجي وان لم يصدق تعريف الكيف على صورة الجوهر والمقولات النسبية لكن لم يصدق على صورة
الكيف [illegible] مع انها كيف بناء على وجودها في الذهن وكذا لا يصدق تعاريف سائر المقولات على صورها مع انها
[illegible] ان [illegible] الصور العلمية للجوهر والاعراض [illegible] بناء على امكان وجودها مع قطع النظر عن كونها علما
فالمراد من تعريف الكيف ما يكون بحسب وجوده الخارجي عرضا ولا يقبل القسمة والنسبة ولا يصدق هذا التعريف
على صورة الجوهر اذ هي ليست بحسب وجودها الخارجي عرضا وهو التشنيع انه كما ان الكيف عرض باعتبار الوجود
الخارجي لا يقتضي القسمة ولا النسبة فكذلك الصورة الجوهرية اذ عرض باعتبار الوجود الذهني لا يقتضي القسمة ولا النسبة
[illegible] عليه انه وان لم يصدق [illegible] تعريف الكيف على صورة الجوهر لكنه يصدق على صور المقولات النسبية اذ هي اعراض
بحسب الوجود الخارجي [illegible] الا [illegible] مقتضية للنسبة باعتبار الوجود الخارجي كما يعتبر العرضية بالنسبة اليه واما الاحتمال الثاني ففي غاية الظهور اذ
[illegible] الوجود الخارجي يشمل جميع المقولات التسع التي للاعراض فيخرج عنه الجوهر فيحصل كلا [illegible] ان يحكم بتباين المقولات
[illegible] التسع [illegible] الجوهر [illegible] الصدق [illegible] مثلا على شيء واحد سواء كان في الخارج او في الذهن [illegible]
هذا [illegible] ان تلك المقولات التسع متباينة حقيقة [illegible] الجوهر متباينة لها [illegible]
وجه [illegible] والحق انه على تقدير القول بكون الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لا يصح القول بصدق تعريف
الكيف على الصور [illegible] الصورة الجوهر بناء على وجوده [illegible] في الذهن [illegible] وكذا صور الاعراض
[illegible] والقول بان [illegible] المقولات [illegible] سواء كان [illegible] في الخارج او في الذهن
[illegible] التعريف [illegible] في الخارج [illegible] الا [illegible] ان يصدق [illegible]
[illegible] في الخارج [illegible] وانا في الذهن [illegible] والحق [illegible]
[illegible] الى [illegible] المحقق الدواني ان حصول
[illegible] على [illegible] الى [illegible] شيء واحد [illegible] او وجد
في الخارج [illegible] في الذهن [illegible] الى [illegible] في نفس الامر [illegible]
[illegible] في الذهن سواء كان [illegible] من مقولة اخرى [illegible] الى الكيف [illegible]

المحقق الدوانی بان ما ذکره مخصوصة او انقلاب جوهر الی جوهر اخری [illegible] بل [illegible] الانقلاب ما ان
ینقلب المادة من صورة الی صورة اخری او المعروض من صفة الی اخری و ذلک [illegible] الی اکالی [illegible]
الصفة الزائلة والصفة الحادثة کالهیولی الصفة التی تقبل الصورة [illegible] الحرارة [illegible] والاجسام [illegible]
[illegible] السواد [illegible] الابیض و ذلک [illegible] ان یکون الحادث والزائل [illegible] [illegible]
المحل او صفته [illegible] لیس [illegible] فی الذهن محل [illegible] غیر الذهن [illegible]
الا الذهن [illegible] و معلوم ان الذهن لا ینقلب من الصورة [illegible] التی [illegible] الی الحقیقة الی [illegible]
الخارجی الذی هو الجوهر و لیس بالامر الذهنی والامر الخارجی محل مشترکة [illegible] الی [illegible]
الذهنی [illegible] بالامر الواحد الذی [illegible] فی الخارج [illegible] و [illegible]
[illegible] و ذلک [illegible] [illegible] الامر [illegible] الذهن [illegible]
[illegible] الاقوال [illegible] [illegible] الانقلاب [illegible] [illegible]
[illegible] الانقلاب [illegible] فی الذهن [illegible] الخارج [illegible]
الدلیل الدال علی الوجود الذهنی و ما ذکره من ان [illegible] فی الذهن [illegible] الانقلاب [illegible]
الی [illegible] اخری من قبیل ان یقال حصول [illegible] فی الدار [illegible] [illegible]
مثلا [illegible] انه اذا لم یکن بین الامرین امر مشترک [illegible] الانقلاب [illegible] فی المادة [illegible]
[illegible] الاخری [illegible] القائل [illegible] [illegible]
لا یمکن الانقلاب [illegible] ان [illegible] وجود فی الخارج لکان عین الامر الخارجی [illegible]
[illegible] ان یقال لو فرض وجود الکیف النفسانی فی الخارج لم یکن عین الجوهر [illegible] مثال الجوهر
فرض وجود الجوهر الخارجی فی الذهن لم یکن کیفا نفسانیا بل جوهرا قائما بالنفس [illegible] الکیف [illegible]
بالنفس موجود فی الخارج کسائر الکیفیات النفسانیة فان اراد [illegible] علی تقدیر [illegible] الجوهر [illegible]
انه لو وجد فی الخارج لکان [illegible] فانه حال [illegible] النفس موجود فی الخارج و لیس بجوهر [illegible] علی تقدیر [illegible]
خارج النفس ای قائما بذاته جوهر [illegible] علی هذا التقدیر لا یکون کیفا نفسانیا غیر قائم [illegible] جوهرا [illegible]
والکیف [illegible] الغیر القائم بالنفس [illegible] الوجود [illegible] اقسام [illegible] الوجود [illegible] علی تقدیر وجوده خارج
النفس [illegible] حقیقته الی الحقیقة الجوهریة [illegible] علی تقدیر [illegible] فی [illegible] و دلیل الوجود الذهنی

انما يدل على وجود نفس الماهية في الذهن لا على وجود ما هو عينها على تقدير امر غير واقع ووجود الكيف النفساني في الخارج
مستحيل وينبغي ما افاده الاستاذ العلامة ابي فدان ما زعمه الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تنقلب في
الذهن كيفا مخالف للمذهبين مذهب من ذهب الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن ومذهب من ذهب
الى حصول الاشباح فيه اما مخالفته للاول فلانه على ذلك المذهب تحفظ الماهيات ذهنا وخارجا واما مخالفته
للثاني فلان اصحاب الشبح لا يقولون بان الاشياء تحصل في الذهن فتنقلب اشباحا بل يقولون ان الاشياء
لا تحصل في الذهن راسا وانما تحصل فيه الاشباح فهم لا يجوزون انقلاب الحقيقة فهو من المذبذبين بين ذلك لا الى
هؤلاء ولا الى هؤلاء ثم قال في رد هذه نظر دقيق آخر هو انه لا ريب في ان حصول الاشياء في الذهن على نحو واحد قطعا
بالبديهة وليس بين انحاء حصول الاشياء في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها في الذهن بان ينقلب الى حقيقة
اخرى وحصول بعضها بان لا ينقلب بل يبقى كما كان فاذا تصورنا حقيقة العلم وحصلت لنا في الذهن فاما ان ينقلب حقيقة
العلم ايضا الى حقيقة اخرى او لا ينقلب على الثاني يلزم ان يكون بين حصول الاشياء في الذهن تفاوت وهو خلاف
ما تقتضيه الضرورة وعلى الاول يلزم ان لا يكون حقيقة العلم الحاصل في الذهن علما اذ لو كانت علما لكانت حقيقته
باقية لا منقلبة والمفروض خلافه واذا لم تكن تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن علما لم يكن من حصل في ذهنه تلك الحقيقة
عالما بها وهو صريح البطلان وقال الصدر الشيرازي صاحب الاسفار ان حمل شيء على شيء واتحاده به يتصور على نحوين
احدهما هو المتعارف الشائع ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعني به ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس
ماهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حمل الذاتيات او العرضيات
بل يراد ان مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل في حمل الحد على
المحدود او غير ذلك وبعد تمهيد ذلك نقول ان الطبائع الكلية العقلية من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت
مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس من مقولة الكيف فان قلت اليس الجوهر ماخوذا في طبائع جنا
وانواعه وكذا الكم والوضع والاين في طبائع افرادها كما يقال للانسان جوهر قابل للابعاد ناطق والزمان كم متصل
غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة
لا صورة لها في ذاتها والنار جسم محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي صفات ما في العقل وكذا اذا تعقلنا
الاعدام والملكات والشرور والجهالات مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية
محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم والمعلوم ويتحد معه فانا مجردون

الجوهر ماخوذاً فی حد الانسان لا یوجب ان یکون هذا المجموع الذی هو حد الانسان فرداً للجوهر ولا ایضاً یلزم ان یکون شیء من
اجزاء حده کقابل الابعاد والحساس والناطق صادقاً علی مجموع حده الذی هو عینه فی الخارج ولا ایضاً علی بعض اجزاء
حده نعم کل من الحد واجزائه یکون عین نفسه محمولاً علیها بالحمل الاولی الذاتی وکما ان کون مفهوم الجوهر عین نفسه لا
یصیره من جزئیاته وانواعه کذا فی باقی المقولات والمفهومات الاخری ان مفهوم الجزئی واللامفهوم واللاممکن والهیولی
والحرکة غیر صادقة علی انفسها بالحمل المتعارف وکذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان او الفلک او الکم او الوضع او الاین
او غیر ذلک لا یلزم ان یکون کل منها من افراد نفسه وانما یلزم لو ترتب علیه اثره بان یکون نفس مفهوم الجوهر مثلاً بشرط
الکلیة موجوداً فی الخارج لا فی موضوع ومفهوم الحرکة التی فی الذهن کمالاً لما بالقوة ومفهوم الحیوان ذا بعد وحیوة
وحس وحرکة ولیس الامر کذلک فان قلت اذا لم تکن الطبائع النوعیة مندرجة تحت المقولات هذه وانها فی ای نحو کان
من الوجود ولم تکن المقولة ذاتیة لها صادقة علیها من کل وجه ولم تکن الاشخاص مندرجة تحت تلک المقولات علی
هذا الوجه اذ حقیقة الشیء لیست الا ماهیته النوعیة قلنا کون موجود مندرجاً تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما ان یکون
مفهوم تلک المقولة ماخوذاً فی ماهیته کما یقال للسطح متصل قار منقسم فی جهتین فقط فانه اعتبر فیه هذه المفهومات اعتبار اجزاء
الحد فی المحدود وثانیهما ان یترتب علیه اثره کان یکون السطح باعتبار کمیته قابلاً للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار
اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشترکة فی الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة فی الوجود فالطبائع النوعیة اذا وجدت فی
الخارج وتشخصت یترتب علیها آثار ذاتیاتها لکون شرط ترتب الآثار هو الوجود العینی واذا وجدت فی الذهن من
حیث طبیعتها ومفهومها تکون تلک الطبائع حاملة لمفهومات الذاتیات فقط من غیر لزوم ترتب الآثار اذ الآثار للوجود
لا للمفهوم فالحاصل من مفهوم الانسان هو معنی الحیوان الناطق جملاً لکنه لیس حیواناً یترتب علیه آثار الحیوانیة
من الابعاد بالفعل والتحیز والنمو والحس والحرکة فی الذهن بل یتضمن لمعنی الحیوان الناطق المعزول عن العمل
فان قلت ما حسبته من آثار الذاتیات انها لیست من الانواع قد تکون نفس الذاتیات او لوازم الماهیات فان
معنی الکم لیس الا نفس المنقسم بالذات فکیف یکون الحاصل من الکم فی الذهن غیر قابل للقسمة واذا کان منقسماً بالذات
فکیف یکون معنی بسیطاً مجرداً او کیفاً قلت هو باعتبار مفهوم الکم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام لیس انقساماً بالفعل
والوجود الذهنی لا تستدعی الا حصول مفهومات الاشیاء وماهیاتها فی الذهن لا حصول افرادها وانحاء وجوداتها
لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الی موطن آخر ممتنع فقد ظهر وتبین ان شیئاً من المقولات
الذهنیة من حیث ماهیته ومعناه لیس مندرجاً تحت مقولة من المقولات بمعنی ان یکون فرداً لها بل مقولة من المقولات

انما نسبها ماخوذ في مفهومها واما من حيث كونها صفات موجودة قائمة بها من مقولة الكيف وتحصيل هذا التاويل لا يزيد
على ان صورة الجوهر جوهر لصدق الجوهر عليها صدقا اوليا او صدقا شائعا ذاتيا وكيف ايضا لصدق الكيف عليها صدقا
شائعا عرضيا لا ان الكيف ذاتي لها وهي فرد من افراده كما لا يخفى وبهذا ظهران ما اعترض عليه بعض الاعلام او لا بانه
لا يمكن ان يكون الجوهر محمولا على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن حملا اوليا لان الصورة الحاصلة في الذهن
شخص ذهني والشخص الشخص ذهني وحمل الكلي على الشخص لا يكون اوليا وثانيا بانا نفرض صورة في الانواع الجوهرية
كالانسان والفرس مثلا وصورها متغيرة مع تلك الانواع وحمل الجنس على النوع لا يمكن ان يكون اوليا لا يجدي
الى طائل بل الا سلفنا ان حمل الجوهر على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن ليس اوليا لكنه لا يضر المجيب اذ غرضه
ان الصورة الجوهرية الذهنية يصدق عليها الجوهر بنحو من الصدق ويصدق عليها الكيف بنحو آخر منه لكن ما ذكره هذا
القائل لا يصلح توجيها لكلامهم لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها وعدوا العلم منها فالقول بان العلم
ليس كيفا حقيقة مخالف لتصريحاتهم وقال في هذا المقام فاشد من تزلزل الاقدام واوقف بكلا ما سبق ذكره في
كشف هذا المرام المقام والشرح في التفصيل والاتمام ثم قال لعل الان يتكلف بالتجوز اه اعلم ان قال المحقق الدواني
في الحاشية القديمة لم لا يجوز ان يكون مفهوم العلم كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية انتهى
وكانه ان المحققين ومنهم المحقق الدواني صرحوا بان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة
واوردوا عليه بانه ذكر المتقدمون هذه الاشياء واساميها وقسموها الى الانواع فالقول بدخول بعض الاشياء تحتها على
الحقيقة والبعض الآخر على سبيل المسامحة غير صحيح والجواب بان مقصودهم ليس ان عد العلم من مقولة الكيف على
سبيل المسامحة بالنظر الى انه من مقولة اخرى كالاضافة والانفعال مثلا بل مقصودهم انه لا يكون موجودا او لا يكون امرا
خارجيا فالقول بان الجوهرية وكذا العرضية انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي وان كان ثابتا في تعريف الجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فلا يكون الحاصل في الذهن جوهرا ولا عرضا والحق ان المقسم
للجوهر والعرض انما هو الموجود في نفس الامر مطلقا لا الموجود الخارجي وذلك لانه لا ريب ان من الاعراض
ما لا توجد في الخارج اصلا كالنسب والاعداد فانها لا توجد خارج المشاعر بل انما توجد في الاذهان والصورة الذهنية
عرض في الذهن لكونها حالة في المحل المستغني عنها مع انها ليست موجودة خارج المشاعر والا لكانت موجودة بوجود يترتب
عليه الآثار الخارجية لكونها موجودة بوجود ظلي فالقول بكون مقسم الجوهر والعرض الموجود الخارجي ان اريد به الموجود
خارج المشاعر او اريد به الموجود بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية ليس بصحيح ثم ان العلم الذي هو من المعقولات

الخارجية فيجب ان يكون كيفا حقيقة لا مسامحة وفيه انه لو سلم ان العلم من الموجودات الخارجية فانما يستلزم كون
تشخص الصورة العلمية اي من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودا خارجيا دون الماهية الكلية اي الماهية
من حيث هي هي والمشهور والذي كان الجواهر والاعراض من الموجودات الخارجية هي الماهية من حيث هي هي لانا
رسم الجوهر هي الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيا ان الحلول بالنسبة الى الحال الجوهر
مادة لا موضوع وصورة الجوهر لم يتصف بمعنى الجوهرية بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن والذهن
باعتبار صورة الجوهر مادة لا موضوع ويمكن ان يقال ان الجوهر حال في المادة انما هو في الجوهر العيني لا الذهني
والحق ان ما قال المحقق الدواني من كون العلم كيفا على سبيل المسامحة لا يصلح توجيها لكلامهم لانهم عن آخرهم قد صرحوا
بان العلم من مقولة الكيف حقيقة فما قال توجيه للقول بالا يصح ولذلك في ... من مقولة الانفعال آه هذا هو
المشهور فيما بينهم وقد ذهب اليه واسسه ... فرأى ان مقولة الانفعال عبارة عن التأثر التجددي اي قبول الاثر
يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ الاولى في تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون ادل على التجدد
وتلك المقولة هي نفس الحركة ولا اختفاء في ان قبول النفس للصورة ليس من هذا الباب فالعلم بمعنى قبول النفس
للصورة ليس من مقولة الانفعال ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول بين مطلق الاتصاف بشيء وبين
الاتصاف على سبيل التدريج ثم القول بكون العلم عبارة عن قبول النفس للصورة باطل اذ ليس معناه الا كون
الذهن محلا للصورة والحالية نسبة بين الحال والمحل ومن الضروريات ان العلم ليس عبارة عن نفس التعلق
والنسبة لانها معنى اعتباري هذا كلام الشريف ولا يخفى دقته ومتانته فتأمل وهي عندهم قائمة بالعالم الخ
انه قال بعض المدققين في شرح الرسالة القطبية الاشياء اذا وجدت في الاذهان يحصل لها ...
يحاصل لها وقت كونها في الخارج ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال لها صورة علمية ولا شك ان المحمول في ...
القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذاتيات والاعراض
لا تختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة ...
الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه فما يوجد في الذهن ... لانه موجود في الذهن
الذي هو الموضوع والتابع الموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية النوعية فهو ان كان كيفا فكيف والا ...
جوهرا فذلك التوجيه يكون اطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض
مثل اطلاق الكاتب على الانسان فالعارض ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ... الا عرضا

وتابعا للوجود الخارجي وحصوله على ما قال في موضع آخر ان العلم حالة ادراكية يتحقق عند حصول الشيء في الذهن و
تلك الحالة الادراكية تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانه حصل شيء في الذهن
يحصل له وصف ويحمل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة علمية وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان ثمة العلم
حال كونه في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل من قبيل حمل الكاتب على
الانسان فالعرضي من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى واورد عليه بوجوه
منها ما قال الشارح في بعض حواشيه ان وجود المعلوم للعالم اما بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه كما في
علم المجردات بانفسها او يكون وجوده له بان يكون نعتا قائما به كما في علم النفس بصفاتها العينية او يكون معلولا له
كما في علم الباري تعالى بالسلسلة الممكنات وبالجملة وجود المعلوم باحد الانحاء الثلثة يكفي للانكشاف الا ترى ان علم
المجردات بذواتها وصفاتها الموجودة لها وعلم الباري تعالى بمعلولاتها الموجودة له علم حضوري لا تفتقر في انكشاف
معلوم الى حدوث امر آخر فالصورة العلمية القائمة بالنفس لكونها من صفات النفس منكشفة عندها بنفس وجودها
للنفس مع انكشافها له تلك الصورة تابع لانكشافها فلا يحتاج الى حدوث حالة اخرى لانكشاف المعلوم بها لامتناع
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد قال الشيخ ان وجدت اثرا من ذاتي في ذاتي كنت ادركت ذاتي كما ادركت
شيئا آخر بان يوجد اثره في ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت عنه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده
لي واذا كان وجوده لي لم احتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي فظهر منه ان وجود الشيء للعالم
بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه او يكون ذلك الشيء نعتا له قائما به كما في وجود اثر الشيء لعقولنا او وجود
المعلول للفاعل التام اقوى منه يكفي للانكشاف من غير حاجة الى حدوث حالة اخرى ولو فرض حدوثها فعلم
النفس بها حضوري لا محالة لكونها من الاوصاف العينية فمناط انكشافها اما نفس حضورها للنفس بناء على انها
من الاوصاف التي علمها حضوري فيكون وجود الصورة العلمية كاف لكونها من الاوصاف العينية لها ايضا او
حالة اخرى وهكذا فيتسلسل الحالات وهو ظاهر البطلان فلم يثبت ههنا امر آخر غير الصور العلمية هذا كلامه وفي هذا
الكلام انظار الاول ان كون مناط العلم احد الانحاء الثلثة مطلقا غير مسلم عند المشائية كما علمناك فيما سبق من ان اول
ما قال به صاحب الاشراق وتبعه جماعة من المتاخرين ومنعه جماعة اخرى وقد مر في كلام الشيخ ما يدل على المنع
وقد عرفت ان ما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان حصول الشيء لفاعله ليس دون حصول الشيء لقابله
فنبه ما قال المحقق الدواني انه ان اريد ان حصول الشيء بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب

فيكون حصوله للفاعل اوكد واقوى فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يلزم منه كون الحصول على اي وجه كان كافيا
في التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل شرطا
للتعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل
لا يستلزم الاتصاف الثاني انا لا نسلم ان الصورة مناط لانكشاف غيرها وان كانت منكشفة بنفسها عند علم النفس
بها بلا توسط صورة او امر آخر فكفايتها لانكشاف نفسها لا يستوجب كفايتها لانكشاف غيرها فيجوز ان يحتاج الى قيام الحالة
الادراكية عند حصول الصورة لانكشاف معلومها اعني ذا الصورة وان لم يحتج اليها لانكشاف نفسها وهذا غير مناف لما
قال الشيخ اذ الكلام ههنا في عدم كفاية الصورة لانكشاف معلومها دون نفسها فيجوز ان يكون كونها لنا مناطا لحضورها
عند النفس ولا يكفي قيامها بالنفس لحضور المعلوم الثالث انه انما يلزم توارد العلتين المستقلتين على شيء واحد لو كانت
الصورة مناطا للانكشاف كما ان الحالة الادراكية مناطا للانكشاف وهو غير مسلم بل غير صحيح كما عرفت سابقا الرابع
ان لزوم الهيئة على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية غير مسلم بل غير صحيح لانا نختار ان العلم بالحالة
الادراكية انما يكون بحالة ادراكية اخرى بحذاها ولا يلزم التسلسل اصلا اذ العلم بتلك الحالة يتوقف على ان يتوجه الذهن الى ذلك العلم توجها
مستانفا فبذلك التوجه المستانف تحدث حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف
على توجه مستانف آخر فما دامت النفس تتوجه توجها مستانفا الى حالة حالة تتجدد الحالات فاذا انقطع توجه النفس انقطع
حدوثها فلا يلزم التسلسل اصلا كما توهمه الشارح ومنها ان قيام الحالة والصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين او الحاصلين
منهما بالمعروض لا على نحو قيام المشتقين به ومناط صحة الحمل بين المشتقين صحة حملها بهو هو على المعروض ولهذا لا يصدق
احد المشتقين على مفهوم الآخر من حيث هو هو بل بحسب الصدق هو عليه بخلاف المبدئين الغير المحمولين على المعروض
بهو هو اذ لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك في ان الصورة العلمية القائمة بالنفس غير محمولة عليها بالمواطاة وكذا الحالة
القائمة بها غير محمولة عليها فمقارنتهما بحسب القيام بالنفس على نحو مقارنة الضحك بالتعجب بحسب العروض للانسان
مع عدم صدق احدهما على الآخر مواطاة ودعوى ان المقارنة بينهما حاصلة على نحو يؤدي الى الاختلاط والاتحاد بالعرض
بينهما بخلاف الضحك والتعجب تحكم لا دليل عليه بل هو قائم على خلافه وهذا ايضا مما اورده الشارح في بعض حواشيه و
الحاصل انه لا يلزم من مقارنة وصفين لوجودهما في موضوع واحد كون احدهما عرضيا للآخر والا لزم كون سائر صفات
النفس عرضية للصورة ومفهوم الضاحك مثلا ليس عرضيا لمفهوم الكاتب ولا بالعكس بل احدهما عرضي لافراد الآخر
بسبب علاقة العروض وبهذا ظهر ان ما قال الشارح ههنا لتصحيح كون الحالة عرضية للصورة من كون الحالة قائمة بالعالم

لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة بل هي مقارنة للصورة في موضوع واحد من دون عروض احدهما للآخر وليس
بينهما علاقة العروض الا مسامحة كما كانت الضاحك فكما ان كلا منهما عرضي لصاحبه من حيث المقارنة في موضوع
واحد من دون عروض احدهما للآخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروضها
للصورة ليس لشيء مع ان مقارنة الحالة والصورة في موضوع واحد ليس كذلك كما لا يخفى على المتامل وما قال بعض
الشراح بعد تمهيد ان مناط الحمل مطلقا سيما في العرضيات هو الحلول دون الاتحاد بالذات والوجود فان
المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض والمعروض جوهر والعارض كيف فكيف الاتحاد ولعل من عبر عن الحلول بنحو من الوجود الرابطي
سموه بالاتحاد فاذا وجد علاقة الحلول بين الشيئين بان يكون احدهما حالا في الآخر ويكون كلاهما حالين في ثالث
تحقق الحمل والموجود ههنا هو الشق الاخير لان الحالة والصورة كلتاهما قائمتان بالذهن وحملها على الصورة
كحمل الضاحك على المتعجب فلا يرد ان تلك الحالة ان كانت قائمة بالصورة فتكون الصورة عالمة حقيقة لان
مناط حمل المشتق قيام المبدأ وان كانت قائمة بالذهن فلا تكون محمولة على الصورة ولا عرضية لها ليس بشيء اما
اولا فلان القول بكون مناط الحمل هو الحلول قد ابطلناه في بعض كتبنا وحققنا ان مناطه هو الاتحاد في الوجود واما
ثانيا فلان حلول الشيئين في ثالث لو استلزم الحمل بينهما لصح حمل الحالة على سائر صفات النفس كالشجاعة وغيرها
كما ذكره الشارح في بعض حواشيه وصح حمل التعجب على الضحك واما ثالثا فلان المتعجب ليس بمحمول على مفهوم الضاحك
بل على افراده والحال ان المتعجب في ثالث هو مفهوم الضاحك فان قيل قد صرح المحقق الدواني في حواشيه
القديمة على شرح التجريد بان المتعجب يصدق على مفهوم الضاحك لا بشرط شيء فان اتصاف الافراد يستلزم
اتصاف الماهية لا بشرط شيء بل اتصافها بعين اتصافها قال المراد ان ما يصدق على الفرد يصدق على الطبيعة
من حيث هي في الجملة ولو بالعرض وما قال بعض الاعلام قد ان الحالة قائمة بالنفس لقيام الصورة فان الحالة و
الصورة متحدتان وجودا لكونها محمولة عليها وقيام احد المتحدين بالوجود يوجب قيام المتحد الآخر فلا يلزم كون الصورة
عالمة فمما يقضي منه العجب فان ما ذكره انما يصح لو كانت الحالة منتزعة عن الصورة وح لا معنى لكون الحالة قائمة
بالنفس الا بالعرض وبالواسطة كما لا يخفى على المتامل ومنها ان الحالة لو كانت متحدة مع الصورة في الوجود و
محمولة عليها يلزم كون الصورة كيفا ايضا لان ذاتيات المحمول واجبة الحمل بالشكل الاول فلا يصح القول بكون
العارض من مقولة الكيف والمعروض من اية مقولة كان واجيب بان المعروض من مقولة اخرى بالذات و
كيف بالحمل العرضي لان الكيف ليس ذاتيا في الجميع بل يصدق عليه بما يصدق عليه صدقا ذاتيا والحق انه لا يصح القول

يكون الاتحاد بين الحالة والصورة بالذات بل يكون الاتحاد بينهما بالعرض بان يكون الموجود حقيقة هي الصورة
وتكون الحالة منتزعة عنها بضرب من التحليل فتكون الحالة صفة انتزاعية مع ان الكلام فيما هو منشأ الانكشاف و
مطابق العالمية حقيقة وهو لا يمكن ان يكون امرا انتزاعيا والا فلا بد له من مصداق ومنشأ للانتزاع ولا يمكن ان
يكون ذلك المصداق ذات العالم بل يكون صفة اخرى غير انتزاعية وبالجملة القول بكون الحالة عرضية للصورة
كما صدر عن اجلة المحققين لا يصح الا على تقدير كون الحالة انتزاعية كما لا يخفى على المتأمل وكون منشأ الانكشاف
امرا انتزاعيا باطل فتأمل فانه دقيق وانتظر كلاما سيرد عليك ان شاء الله تعالى قوله والحق ان العلم آه لا يذهب ان هذا
الكلام محصل اصلا لانه اذا كان العلم عبارة عن الوجود المجرد القائم بذاته الواجب لذاته وكان علم الممكن عبارة
عن علم الواجب سبحانه كما ان الوجود عبارة عن وجود الواجب فيلزم اما كون الممكن غير عالم بشيء اصلا او علمه لما
كان عبارة عن العلم الواجب سبحانه لا يكون العلم صفة قائمة بالممكن كما ان الوجود ليس صفة قائمة به بل انما يقال
له الموجود لانتسابه الى الواجب كذلك لا يقال به العالم الا باعتبار انتسابه الى الواجب فمعنى كون الممكن عالما بالشيء على
هذا التقدير ان الواجب عالم به فلا يكون شيء منكشفا له اصلا والتفوه به يجري ان يكون سفسطة ظاهرة البطلان او كون
الواجب سبحانه مدركا بكنهه للممكن اذ ادراك كل شيء عبارة عن ادراك الواجب سبحانه اذ المدرك في كل ادراك ليس الا
نحو وجوده ومصداق الوجود مطلقا نفس ذات الواجب سبحانه فلا محالة كل من ادرك شيئا باي ادراك كان فقد ادرك
الواجب سبحانه فيكون الممكن مدركا لذاته تعالى بكنهه فان مصداق العالمية في الممكن نفس ذاته تعالى والحاصل انه
اذا كان علم الممكن عبارة عن الواجب سبحانه يلزم اما كون الممكن غير عالم بالشيء اصلا كما انه ليس بموجود اصلا على رأي
الشارح وانما يقال له العالم على سبيل المجاز كما يقال له الموجود على سبيل المجاز او كون الممكن مدركا لكنهه تعالى
ان اطلق عليه العالم على سبيل الحقيقة وكلا الشقين باطلان كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وايضا ان كان المراد
بكون الممكن غير عالم في حد ذاته ان الممكن مجعول للواجب سبحانه فلا يكون بلا جعل الجاعل مبدءا لانكشاف شيء فمسلم
لكن لا يلزم منه ان لا يكون ذات الممكن مصداقا لكونه مبدءا للانكشاف كما لا يخفى وان كان المراد به معنى آخر فلا بد
من بيانه حتى ينظر فيه وايضا اذا اراد بكون الممكن امرا ظلمانيا في حد ذاته ان اراد ان الممكن بلا جعل الجاعل امر ظلماني
فلا يخفى سخافته اذ الممكن بلا جعل الجاعل ليس شيئا اصلا لا ظلمانيا ولا نورانيا وان اراد ان الممكن لما لم يكن بلا جعل
الجاعل شيئا لا يكون بنفس ذاته مبدءا للانكشاف ففيه انه يجوز ان يكون بعض الممكنات بعد جعل الجاعل مبدءا
للانكشاف بنفسه فنفي ذلك يحتاج الى دليل وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه فيما هو بصدده ثم انه ان اراد بكون علمه

الممکن بالعرض ان عالمیة الممکن بواسطة فی العروض بان یکون ہناک عالمیة واحدة ثابتة للواسطة بالذات للذی الواسطة بالعرض فہذا
بط قطعًا اذ العالمیة الثابتة للواجب لا یتصف بہا الممکن اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد ان عالمیة الممکن
معلولة للواجب سبحانہ فلا یکون الممکن عالما بلا افاضة حقیقة العلم علیہ فالممکن انما یتصف بالعالمیة لاجل قیام
صفة العلم بہ باافاضتہ تعالی ایاہا فمسلم لکنہ بمراحل عن مقصودہ وبالجملة ان کان مرادہ ما ہو ظاہر کلامہ من
کون علم الممکن وعلم الواجب متحدین ذاتا فہو بط قطعًا وان اراد انہ کما ان وجود الواجب علة لوجود الممکن کذلک
علمہ علة لعلم الممکن فہو مسلم لکنہ بمعزل عما ادعاہ ولما تنبہ الشارح علی بطلان زعمہ ہذا لان رائہ اضرب عنہ
وقال بل العلم ہو الوجود المجرد آہ وہذا ایضا باطل اذ مفہوم الوجود والعلم لیس متحدًا قطعًا واما مصداقہما فلیس واحدا
ایضا کما ستقف انشاء اللہ تعالی وقال فی الحاشیة المتعلقة علی ہذا القول ہذا اضراب عن الحکم السابق الستفا و
من التشبیہ لان المتبادر عنہ ان العلم غیر الوجود ویمکن ان یجعل اضرابا عما یفہم من قولہ من حیث استنادہ الیہ
تعالی لانہ یظہر منہ ان العلم ہو الوجود مطلقًا لا المجرد بخصوصہ لان مصداقہما حیثیة واحدة والحق ان العلم وکذا سائر
صفاتہ الحقیقیة عین الواجب تعالی اذ ہو وجود متقدس تحجب وکذا العلم فی الممکن نفس وجود الخاص المجرد کالعقول
والنفوس بالقیاس الی ذواتہا وصفاتہا ثم البرہان والوجدان یحکمان بان النور ہہنا لیس امرا زائدا علی
وجوداتہا الخاصة بہا اعنی نفس حقیقتہا المتقررة بجعل الجاعل ایاہا علی النحو المخصوص فتذکر انتہت وانت تعلم
ان ہذا مع کونہ منافیا لما ذکرہ فی الشرح من کون علم الممکن نفس ذات الواجب سبحانہ لیس بصحیح ایضا لانہ انما یتم
لو کان ذات الممکن بنفسہا مصداقا للعلم وہو بط کما سیظہر انشاء اللہ تعالی واما قولہ فی الشرح فالواجب سبحانہ
یجعل آہ فیدل دلالة صریحة علی ان الاشیاء انما تنکشف عند العقل عند قیام تلک الاشیاء بالعقل فحاصلہ ان الواجب
سبحانہ یجعل العقل صالحًا لان ینکشف الاشیاء عندہ عند قیام تلک الاشیاء وہذا وان کان مسلما لکن لا علاقة بما
ادعاہ کما لا یخفی وان کان معناہ انہ سبحانہ یجعل العقل مبدءًا لانکشاف الاشیاء یعنی ان نفس ذات العالم بما
ہی تکون مبدءًا لانکشاف الاشیاء بلا قیام صفة وحدوث حالة فہو جزء المنع وقولہ ولیس العلم امرا زائدا آہ لیس المراد
بہ اتحاد مفہومہما قطعًا لکونہ ظاہر البطلان فلا بد ان یراد بہ اتحاد مصداقہما وہذا ایضا باطل لان مصداق الوجود المجرد
نفس ذات العقل بلا لزوم اضافة الی شیء ومصداق العلم لا بد فیہ من لزوم الاضافة الی المعلوم ومع ہذا کلہ
لا یلزم من اتحادہما ان یکون العلم نفس ذات الواجب سبحانہ ثم ان قولہ وذلک باعلام المعلم آہ غیر ملائم لما توہمہ
فان الاعلام المعلم عبارة عن اضافة العلم فیہ وعلی تقدیر کون العلم نفس ذات العالم علمہ بالاشیاء الخارجیة انما یکون

بنفس احضار المعلوم عنده لا بافاضة العلم فيه كما لا يخفى فانظر الى الشارح كيف يتجمجم في اقواله ويتخبط في مقابله ولا يبالي عما
يقول واين مذهب **قال** المص ثم ان كان اعتقاد آه اعلم انه قد اختلف في التصديق فذهب الحكماء الى انه عبارة
عن الحكم المقارن للتصورات فالتصورات الثلث شرط لوجود التصديق وهو في نفسه بسيط ليس لجزء اصلا وذهب الامام الرازي
الى انه مركب من المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم كما صرح به في الملخص حيث قال ان لنا تصورا واذا حكم عليه بنفي
او اثبات كان المجموع تصديقا وفرق ما بينهما كما في البسيط والمركب اذ الظاهر ان مقصوده ان لنا تصور شيء واذا
حكم عليه اي جعل عليه امرا محمولا بنفي او اثبات كان المجموع من تصور المحكوم عليه الامر المحمول والنفي والاثبات يعني
الحكم تصديقا نعم ما قال في المحصل اذا ادركنا حقيقة فاما ان نعتبر من حيث هي هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالاثبات
وهو التصور او نحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق ليس نصا في كون التصديق مركبا من تصورات اجزاء القضية
لكنه نص في كون التصديق مركبا كما لا يخفى واستدل على حقيقة مذهب الحكماء بوجوه منها ما قال السيد المحقق قدس ان
تقسيم العلم الى التصور والتصديق انما هو لامتياز كل واحد منهما عن الآخر بطريق خاص تحصل به ثم الادراك المسمى
بالحكم منفرد بطريق خاص يوصل اليه وهو الحجة المنقسمة الى اقسامها وما عدا هذا الادراك له طريق واحد يوصل اليه وهو
القول الشارح فتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصال بالقول
الشارح فلا فائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا من العلم المسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص
فمن لاحظ مقصود الفن اعني بيان الطرق الموصلة الى العلم لم يلتبس عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز
في الطرق فيكون الحكم احد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط في وجوده الى ضم امور مستغنية عن افراد القسم الآخر
فمن علم غرض هذا الفن ايقن ان الحكماء على الحق ومنها ما افيد ان التصديق حقيقة واقعية محصلة وليس من الحقائق
الاعتبارية فهو ليس الا شيئا واحدا والمجموع المركب من التصورات الثلاثة او الاربعة لا شك في كونه امرا اعتباريا
اذ هذه التصورات ليست بعضها محتاجا الى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدا
مع بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا ذهنيا وما قال بعض الاعلام ان جميع اجزاء التصديق موجودة فلا وجه
لكونه من الاعتباريات ففيه ان كون المركب اعتباريا لا يتوقف على كون اجزائه اعتبارية بل المركب الاعتباري عبارة
عما لا يكون بين اجزائه احتياج وان كان كل منها موجودا في الخارج اذ لا يكون وحدته حقيقية بل انما يكون وحدته بمجرد
اعتبار العقل كالعسكر من الافراد والعشرة من الآحاد وعلى ما ذكره يلزم ان يكون الحجر الموضوع بجنب الانسان مركبا
حقيقيا لكون كل جزء منه موجودا في الخارج مع انهم قد صرحوا بخلافه واورد على مذهب الامام بوجوه الاول انه يستلزم

ان يكون التصديق مكتسبا من القول الشارح والتصور من الحجة اما الاول فلان الحكم اذا كان غنيا عن الاكتساب
ويكون تصور احد طرفيه كسبيا كان التصديق كسبيا فيكون اكتسابه من القول الشارح واما الثاني فلان الحكم عنده
لابد ان يكون عنده تصورا مع انه يكتسب من الحجة واجاب عنه بعض المدققين بانا لانسلم ان تصور احد الطرفين كسبي
عنده لان التصورات كلها بديهية عنده ولو سلم فلا ان يلزم على مذهبه ان يكون لبعض التصورات كالحكم مكتسبا
من الحجة ولعل الحق ما قال بعض الاعلام ان الجواب الاول انما يصح من قبل الامام ولا يصح من قبل من تبعه من
تسمية المجموع تصديقا مع القول بنظرية بعض التصورات والحق هو الجواب الثاني لان الامام قائل بكسبية الحكم
وحكمه ببداهة التصورات مخصوص بما عدا الحكم لان دليله انما هو لابطال انحاء التعريفات ولا يلزم منه ابطال الاكتساب
بالدليل والثاني ان تلك الادراكات عام متعددة فلا يندرج تحت العام الواحد الذي جعل مقسما واجيب بان الوجود
والوحدة متساوقان اذ ما من موجود الا وله وحدة ما فالتصديق وان كان علوما متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود
يجب ان يكون له نحو من الوحدة على ان التصديق عنده مركب والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع الثالث
ما قال بعض المدققين ان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق
وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم وعلما تصديقيا غير التصوري ولا شك ان التصورات كلها بديهية عند
الامام ومن الضروريات انه اذا حصل جميع اجزاء الشيء بالبديهة يحصل ذلك الشيء بالبديهة فيلزم ان يكون التصديقات
كلها بديهية مع انه لا يقول بذلك وفيه نظر اما اولا فلما عرفت آنفا ان الامام قائل بنظرية الحكم وصحة اكتسابه من الدليل
والتصورات التي يقول ببداهتها انما هي التصورات المكتسبة من التعريفات واما ثانيا فلان بديهة جميع اجزاء
الشيء لا يستلزم بداهة الكل لجواز ان يكون الكل نظريا حاصلا بجمع الاجزاء بالحركة وترتيبها وبعضهم تصدى للتوفيق
بين المذهبين بان مراد الامام من التصورات الثلث والحكم نفس الحكم بناء على ان الحكم ادراك اجمالي متعلق بوقوع
النسبة او لا وقوعها وهو عند التفصيل عبارة عن التصورات الثلث والحكم المتعلقة بقضية ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة فمختار تعبيره عن الحكم بالمجموع المركب المبالغة في مدخلية التصورات الثلث في التصديق ودفعا لتوهم ان التصورات
الثلث كما يتحقق بدون التصديق كذلك يمكن تحقق التصديق بدون التصورات الثلث ولا يخفى انه توجيه للقول بما
لا يرضى به قائله لانه صرح في الملخص بكون التصديق مركبا من التصورات كما سبق منا نقل عبارته وقال بعضهم ان
قول الحكماء ببساطة التصديق وجعل التصورات شروطا خارجة ناظر الى ان التصورات التي قبل الاذعان والقبول شروط
للادراك البسيط الذي هو الحالة الادراكية التي حصلت عند الاذعان والقبول وقول الامام بالتركيب وجعل التصورات

شطراً معناه ان تلك الحالة الادراكية التي ذكرناها من حيث انها متعلقة بتلك الامور وينكشف بها حالها مركبة وانت
تعلم ان هذا صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى على من له ادنى تدبر فافهم بقي ههنا كلام آخر وهو ان التصديق
ان كان عبارة عن الحكم فقط كما هو مذهب الحكماء فلا ريب انه مشروط بالتصورات الثلث وعدم الحكم معتبر فيها فيلزم
اشتراط الشيء بنقيضه وان كان مركباً من التصورات الثلث والحكم كما هو مذهب الامام يلزم تركب الشيء من النقيضين
وما قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق نقلاً عن شارح التلويحات ان المعتبر في التصديق شطراً او شرطاً هو
التصور المطلق المرادف للعلم فلا يلزم تقويم الشيء بنقيضه ولا اشتراطه به ليس بشيء اذ ليس شيء من تصورات الاطراف
او الحكم مطلقاً بل كل منها او الحكم مخصوص في نفسه والا لصدق على باقي التصورات ايضاً وايضاً التصور على تقدير كونه
جزءاً من التصديق جزء خارجي له فلا يمكن ان يكون المطلق بما هو كذلك جزءاً منه ويكون تخصيصه بانضمام الحكم كتخصيص
الحيوان بالناطق فالتصديق على تقدير تركبه من التصورات مركب خارجي والتصورات الثلثة او الاربعة اجزاء
خارجية له وهي متباينة ومباينة للكل كاجزاء السرير فان كل واحد من قطع الخشب ليس بسرير ولا يلزم منه تقوم
الشيء بنقيضه ولا اشتراطه به واما عدم الحكم فهو عارض للتصور السابق خارجة عنه كما صرح به السيد المحقق قده والمعتبر
في التصديق ذاته فهو ليس بمعتبر الا في مفهومه ومفهومه ليس بمعتبر في التصديق اذ كم من مصدق لا يعرف مفهوم التصور
فمفهومه ليس بمعتبر في مفهومه ولا في مصداقه بل مصداقه معتبر فيما صدق عليه التصديق بالجزئية او الشرطية ولو لم يجز
ان يكون ما صدق عليه احد المتقابلين جزءاً للمقابل الآخر لامتنع ان يكون الشيء جزءاً لغيره وما قال الشيرازي في
حواشي حكمة الاشراق ان التصور والتصديق من الامور الذهنية وكلما اعتبر فيهما من المحصلات الفصلية لهما ويجوز
تحصلهما ويجوز تحصلهما من الامور العدمية فمطلق الحضور الذهني بمنزلة جنس التصور والتصديق وقيد عدم الحكم والحكم
بمنزلة فصلهما والنوع البسيط اذا كان مقوماً للشيء سابقاً او شرطاً له كان بتمامه كذلك ولا يجوز اخذ جنسه بدون فصله
في التقويم او شرطيته ولهذا فصل الشيء كالصفة العارضة له الخارجة عنه فلا يخفى على المستيقظ ما فيه من السخافة اما
اولاً فلان قوله ان التصور والتصديق الخ صريح في ان التصور والتصديق من الامور الاعتبارية التي تحصلهما بمحض
الاعتبار والا لا معنى لكون كل ما اعتبر فيهما من المحصلات الفصلية لهما ولتحصلهما من الامور العدمية اذ الحقائق
المتأصلة الواقعية لا يمكن ان تتحصل وتتقوم من الامور العدمية اما على تقدير وجود الكلي الطبيعي في الخارج فظاهر واما
على تقدير كونه غير موجود فيه فلان الامر العدمي انما يثبت للشيء بالقياس الى ما كان وكلما يثبت للشيء بالقياس الى
ما كان وكلما يثبت بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا وايضاً الامر العدمي لا يمكن ان يكون منتزعاً عن نفس الذات

اذ لا شك ان للملاحظة المكررة مدخلا في انتزاعه واما ثانيا فلان كون عدم الحكم فصلا للتصور الساذج يستلزم كونه
امرا عدميا اذ مصداق الفصل نفس حقيقة النوع بل عدم الحكم تعبير عن الفصل وكثيرا ما يعبرون عن الفصول الحقيقية
بالامور العدمية فتحقق ان عدم الحكم ليس فصلا للتصور الساذج واذا لم يكن ذاتيا فلا اشكال اذ عارض الجزء و
الشرط لا يكون جزءا ولا شرطا واما ثالثا فلان النوع البسيط لا يمكن ان يكون جزء ذهنيا للشئ اصلا بل انما يكون
جزءا خارجيا له فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتبار عدم الحكم فيه ضرورة ان جنس الجزء الخارجي وكذا فصله
لا يجب ان يكون جزءا ذهنيا للشئ اصلا بل انما يكون جزءا خارجيا له فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتبار
عدم الحكم فيه ضرورة ان جنس الجزء الخارجي وكذا فصله لا يجب ان يكون معتبرا في الكل فلا يلزم ما الزم ولعل
الكلام وجهالة استحالة قوله واشار الى ان الاصطلاح آه اعلم ان التصديق المنطقي عبارة عن نفس الاذعان
وهو التصديق اللغوي كما قال العلامة الشيرازي في درة التاج مراد از تصديق وتكذيب معنى لغوي ايشان است
لكن على هذا يكون التصديق قسما من العلم لان اهل اللغة قاطبة يعبرون عن معنى الاذعان والقبول الذي هو
المعنى بالتصديق بالعلم حيث يقولون علمت زيدا قائما وظاهر انهم لا يريدون بالعلم المتعدي الى مفعولين الا التصديق
والاذعان فتامل لا تخبط قوله وانه كيفية غير ادراكية آه هذا الكلام من الشارح عجيب جدا فان قول المص هما
نوعان متباينان من الادراك نص على ان التصديق كيفية ادراكية وقد اعترف في شرح قوله هذا بان التصديق
كيفية ادراكية وقد اعترف في شرح قوله هذا بان التصديق عنده كيفية ادراكية فالقول بانه اشار الى كون التصديق
كيفية غير ادراكية والتقسيم مبني على المسامحة عنده فرية بلا مرية على انه سيعترف مرة اخرى بان التصديق عند المص
كيفية ادراكية حيث يقول في شرح قول المص فتلك الحالة آه وان الاذعان عنده كيفية ادراكية كالتصور لكن
الشك والوهم من الكيفيات التصورية وهما نوعان من العلم بمعنى الحالة الادراكية لا يجتمعان بحسب التعلق بامر
واحد فكيف قال ههنا انه اختار كون التصديق كيفية غير ادراكية وهل هذا الا آفة سوء الفهم ثم ان المراد بالعلم كان
في قول المص فان كان اعتقادا آه اما ما هو العلم ومنشأ الانكشاف حقيقة فيلزم كون الاعتقاد علما حقيقة لا مجازا
واما ما هو ليس بعلم حقيقة فلا يكون التصور اليضا علما حقيقة واراردة المعنى الحقيقي والمجازي معا غير جائز وارادة
عموم المجاز ههنا غاية البعد والركاكة كما لا يخفى فافهم ولا تخبط واعلم ان الشارح تبعا لبعض المدققين اختار كون
التصديق والشك والوهم كيفيات غير ادراكية حيث قال في بعض حواشيه ان العلم مبدأ الانكشاف وهذه
الكيفيات تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون عن العلم بدانش بخلاف التصديق فانهم يعبرون عنه بگرويدن و

والتكذيب اذ يعبر عنه بعنوان ناگرويدن وعن الظن بگمان قوى وعن الوهم بگمان سست وعن الشك ببرابر داشتن
وعن الاستفهام بطلب كردن فهم وعن التمنى بآرزو بردن وهكذا نظائرها فهذه الكيفيات مغائرة للاحكام بالذات
وفى عدها من اقسامه مسامحة ورد بان الكلام فى هذه التعبيرات كالكلام فى معبراتها بحيث نقول هذه التعبيرات اما
تعبيرات لصور علمية هى افراد العلم الذى يعبر عنه بدانش او تعبيرات لكيفيات حاصلة بحذاءه والحق ان الحقايق لا
تقتنص من الاطلاقات العرفية ثم العجب من الشارح انه ترك ههنا تقليد معلمه اعنى صاحب الافق المبين فانه صرح
فى كتبه بكون التصديق علما قال فى الافق المبين ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب
الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بمفاد الهيئة الحاكية كمفهوم هو هو والتصور يتعلق بكل شىء حتى النسبة
انما تدخل فى متعلق التصديق بالتبعية حيث يوخذ المحمول متلبسا بالمحمول واثر التصور حصول نفس الشىء واثر
التصديق كون الشىء شيئا وقال فى القبس التاسع من القبسات العلم اما حصولى وهو العلم الانطباعى المتجدد
فى الفطرة الثانية وهو المنقسم للتصور والتصديق والانطباعى الغير المتجدد كعلوم العقول الفعالة التى هى من
لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العينى فى الفطرة الاولى واما حضورى وهو علم النفس الناطقة بذاتها
فالعلم الحضورى والعلم الانطباعى الغير المتجدد لا يوصفان بالتصور والتصديق ولا ينقسمان اليهما واعلم انه قد يستدل
على كون التصديق كيفية غير ادراكية بان العلم عبارة عن منشاء الانكشاف والانكشاف فيه كيف ولو كان الاذعان
عين الادراك يوجب ان يكون عين المذعن كالادراك يجب ان يكون عين المدرك اذ لا تغاير بينهما الا بحسب
الحصول والقيام فالمذعن اى متعلق الاذعان اما النسبة او القضية المحتملة يجب ان يكون متحدا مع الكيفية
الاذعانية التى هى الادراك بنفسها وذلك باطل وذلك لان حصول القضية والنسبة فى الذهن وقيامها به قد تفارق
الكيفية الاذعانية وعلى تقدير كونها ادراكا يجب ان تكون القضية او النسبة من حيث القيام هى الاذعان فلا يتحقق
التفارق وكذلك حال الشك والوهم فانهما كالكيفية الاذعانية تفارقان القضية والنسبة مع اعتبار قيامهما واقتضاء
القيام يوجب الادراك ولا يوجب تلك الثلثة فهى غيرها ضرورة ولا يرد عليه ما قيل انه يجوز ان يكون اتحاد العلم
المعلوم مخصوصا بالعلم الحضورى كما صرح به الفاضل ميرزاجان لانه تحكم محض ضرورة ان جهة الادراك واحدة
فى جميع الادراكات نعم يرد عليه انه انما يتم على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فى الذهن المتحدة مع
ذى الصورة واما على تقدير كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المغائرة للصورة فلا يتم اصلا كما لا يخفى على
المتامل وقد يستدل بانا اذا سمعنا قضية وادركنا بتمام اجزائها ثم اقمنا البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر

يقترن بالادراك الاول بل حالة اخرى تسمى بالاذعان والتبدل والا يلزم ان يكون لشئ واحد صورتان في الذهن ولذا انقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما وقع في عبارات كثير من المتاخرين وانت تعلم ان اللازم منه ليس الا ان يتعلق بالنسبة نحوان من الادراك ولا قباحة فيه فههنا مبدءان لنحوين من الادراك والانكشاف متخالفين بحسب الحقيقة يتصور باحدهما نفس النسبة على وجه التخييل وبالآخر تنكشف النسبة من حيث انها مرآة للمصداق المتحقق في نفس الامر ولا ضير فيه فان قيل يلزم على هذا ان يكون للنسبة الخبرية المتعلقة بالتصور والتصديق صورتان مختلفتان بالنوع في الذهن وهو محال يقال بناء هذه الاستحالة على كون العلم والمعلوم متحدين بالذات وهو غير مسلم وبهذا ظهر فساد ما قيل انا اذا شككنا في قضية ثم حصل لنا التصديق بها لا تتغير الالتفات الاول فعلم انه ليس بادراك اذ النسبة حين كونها مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من الادراك الاول التخييل والثاني الشك او الاذعان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الشك او الاذعان وببقائه يبقى الالتفات فان قيل انا كثيرا ما نذعن القضايا اثر الشك فيها فلا نجد على ادراكاتنا الحاصلة لنا حين الشك ادراك آخر حين الاذعان بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق والاذعان يقال هذا غير مسلم اذ نجد الادراك التام بالنسبة وبزوال الادراك التردي نعم لا نجد صورة اخرى فالحق ان التصديق كيفية ادراكية كالتصور و قسمة العلم الى التصور والتصديق قسمة حقيقية لا مجازية بل التصديق اقوى انحاء الانكشاف والتصور من اضعفها فكيف يقال انه ليس بادراك ثم ان العلم عند العقلاء من اجل الكمالات الباقية ببقاء النفس الناطقة ولا شك ان التصديقات اليقينية اشرف من التصورات ومن ثمه لا يطلق العلم في فن البرهان الا على التصديق كما لا يخفى على الماهر فلو انحصر العلم في التصورات الساذج يلزم ان يكون غير العلم اجل منه في الكمالية وهذا باطل قطعا وقد صرح الشيخ في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من كتاب الشفاء بكون التصديق علما وكونه متفاوتا بالشدة والضعف بحيث الانكشاف التام او امكان احتمال نقيضه او فعليته حيث قال لما كان العلم المكتسب بالفكر والحاصل من غير اكتساب فكري قسمين احدهما التصديق والآخر التصور وكان المكتسب بالفكر من التصديق حاصلا لنا بقياس ما والمكتسب من الفكر بالتصور حاصلا لنا بحد ما وكان كما ان التصديق على مراتب منها يقيني يعتقد معه اعتقاد ثان اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذ كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه ومنه شبيه باليقين وهو اما الذي انما يعتقد فيه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرناه غير معتقد معه بالفعل ولا بالقوة القريبة

من الفعل بل هو بحيث لو عسى ان ينبه عليه يبطل استحكام التصديق الاول او ان كان معتقدا كان جائز الزوال
الا ان الاعتقاد الاول منتظر لا يعتقد معه لنقيضه امكان ومنه اقناعي ظني دون ذلك وهو ان يعتقد الاعتقاد و
الاول يكون معه اعتقاد ثان اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل ان لنقيضه امكانا وان لم يعتقد هذا فلان
الذهن لا يتعرض له وهو بالحقيقة مظنون كانت القياسات ايضا على مراتب الى آخر ما قال وقال في اوائل النجاة
كل معرفة وادراك اما تصور واما تصديق فان قيل كلامه في الاشارات وفي موضع من الشفاء يدل على ان
التصديق ليس بعلم لانه قسم العلم في الاشارات الى التصور الساذج والتصور معه التصديق حيث قال الشيء
قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه
الثلث مساوية لقائمتين وقال في الشفاء ان الشيء قد يعلم على وجهين احدهما ان يتصور فقط كما اذا كان له اسم
فنطق به تمثل معناه في الذهن وان لم يكن هناك صدق وكذب كما اذا قيل لك انسان او قيل افعل كذا فانك
اذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك كنت تصورته والثاني ان يكون مع التصور تصديق كما اذا قيل لك
مثلا ان كل بياض عرض لم يحصل لك من هذا القدر معنى هذا القول فقط بل صدقت انه كذلك واما اذا شككت انه كذا
او ليس كذا فقد تصورت ما يقال فانك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه لكن لم تصدق به بعد فكل تصديق يكون
معه تصور ولا ينعكس فالتصور في مثل هذا المعنى يفيدك ان تحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه
كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها و
التكذيب يخالف ذلك يقال مراده في الاشارات ان من المعلومات ما يعلم تصورا ساذجا ومنها ما يعلم بعلمين
التصور والتصديق وهي القضايا المصدقة ولم يتعرض الشيخ لتقسيم العلم في الاشارات ولعله انما لم يتعرض لشهرة
ان العلم منقسم الى التصور والتصديق ومنحصر فيهما واما ما في الشفاء فتوجيهه على ما افاد السيد المحقق قده وغيره من
المحققين انه لا شبهة في ان لنا ادراكا هو التصور واما ان لنا ادراكا آخر هو التصديق فربما يشك فيه فكشف الغطاء
عنه بالتفتيش عن حال التصور بانه قد يكون ساذجا ليس معه تصديق كما اذا تصورنا البياض مثلا وحده او تصورنا
والعرض وشككنا في النسبة بينهما فان الحاصل لنا ح تصور خال عن التصديق واما اذا اخبرنا النسبة بينهما فلنا
هناك ادراك آخر هو التصديق فما ذكره تقسيم للعلم التصوري ليزول الخفاء عن وجود التصديق ويظهر انقسام العلم
اليه الى التصور مطلقا وانما وجب حمل كلامه عليه ليطابق تقسيم العلم الى التصور والتصديق في مواضع اخرى
من كلامه **قوله** الا انه جرى هٰهنا آه لا ريب ان المصنف جرى هٰهنا على ما هو المشهور من مذهب الجمهور من ان

متعلق التصديق هي النسبة التامة الخبرية وانما ذهبوا اليه لان المذعن حين ما يذعن بان زيدا قائم انما يذعن بكونه على صفة القيام لكن الكون معنى حرفي فالعقل يجعله آلة لملاحظة الطرفين فيصير الطرفان ملحوظين وفي مرآة ذلك المعنى مرئين والفرق بين الادراك والملاحظة بين وبالجملة متعلق التصديق النسبة اولا وبالذات والطرفان ثانيا وبالعرض فهما ليسا مقصودا فيهما بل ملحوظان لحاظا قصديا في الادراك التصديقي ومن جعل متعلق الطرفين اشتبه عليه الالتفات بالتصور والتصديق واين هذا من ذاك ففي تصور الشيء بالوجه يكون المتصور اولا وبالذات الوجه والشيء متصور بالعرض مع كونه ملتفتا اليه بالذات وكذا الحال في التصور المتعلق بالمعاني الحرفية كتصور النسبة التقييدية التوصيفية او الاضافية فالمتصور فيه بالذات النسبة وبالعرض الطرفان وقس عليه الادراك التصديقي المتعلق بالنسبة الخبرية لكن الحق عند المصنف كما سيصرح في اوائل التصديقات ان متعلقه الامر المجمل كما ذهب اليه صاحب الافق المبين حيث قال ثم مسلك شريعة الصناعة وصحة الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرابطي بالدخول فيما هو متعلق التصديق بالذات على ان يتعلق الاذعان بامر مجمل يفصله العقل الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة بينهما بالخلط وسلبه حتى يرجع الحكم على البياض بالعرضية وسلب الجوهرية الى ان البياض عرض في الواقع وليس بجوهر في الواقع وليس الحق عنده ان متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما ذهب اليه بعض المدققين وقلده الشارح كما هو ديدنه فقوله لا بالمنتسبين آه ليس في محله كما لا يخفى ثم ما ذهب اليه صاحب الافق المبين وتبعه المصنف باطل قطعا لان الامر المجمل الذي جعله متعلق التصديق ان كان مشتملا على النسبة الرابطة الغير المستقلة بما هي كذلك فهو ليس بمجمل بل هو نفس القضية المفصلة والعلم المتعلق بها عند التصديق علوم متعددة علم متعلق بالموضوع وعلم متعلق بالمحمول وعلم تصوري متعلق بالنسبة الحاكية هو التخييل وعلم آخر متعلق بها هو الاذعان وان لم يكن مشتملا على النسبة الغير المستقلة الحاكية بما هي حاكية فهو منسلك في المفردات والحقائق التصورية فلا يمكن ان يتعلق بها التصديق فافهم ولا تخبط فيه كما هو الحق آه قال في الحاشية متعلق بالمنفي لا بالنفي لان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي فلا يتعلق الا بما يستقل بالملاحظة ويقصد لذاته فلا يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غيرها وكثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة كما في الصورة الاجمالية الوحدانية للموضوع المخلوط بالمحمول فهو يتعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما عارضة لهما في انحاء التعبير من الاجمال والتفصيل والنسبة انما تدخل في متعلق التصديق بالعرض لا بالذات ومن ههنا يعلم ان النسبة غير داخلة في حقيقة القضية اعني ما يتعلق به التصديق وان كانت داخلة في مفهومها

المستفاد من الهيئة التركيبية كقولنا زيد قائم مثلاً وسيأتي تحقيقه انتهت اعلم ان بعض المدققين تبعاً
للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ذهب الى ان متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة
رابطة بينهما ونبه عليه بانه ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي ونبه عليه بعضهم بان الاذعان بالشيء والحكم
عليه يستلزم التوجه اليه والنسبة معنى حرفي غير مستقلة لا يمكن التوجه والالتفات اليها في تلك الحالة فكيف يتعلق
بها التصديق وبعضهم بان النسبة مرآة لتعرف حال الطرفين فهما مقصودان دون النسبة والتصديق يكون
مقصوداً بالذات فكيف يتعلق بما هو غير مقصود بالذات واجاب بعض الاعلام قده عن التنبيهات الثلاث بان
ابا عدم الاستقلال عن تعلق التصديق وكون الاذعان من المقاصد بالذات وانه لا يتعلق الا بما هو مقصود
بالذات وانه ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي ليس ضرورياً ومن ادعى الضرورة فقد غلب عليه الوهم
فالذي يجب للاذعان كون المذعن مدركاً وملتفتاً اليه في الجملة لا كونه ملتفتاً اليه بالذات والقياس على الحكم باطل
فان الحكم يستدعي الالتفات والتصور بالذات ولا الاذعان فليس بهذه المثابة واجيب عن الثالث بانه
ان اريد بكون النسبة مرآة لتعرف حال الطرفين ما يراد في قولهم الوصف العنواني مرآة للافراد من ان المقصود
شيء آخر وانما يلاحظ الوصف ليكون سبباً للتعرف ليحكم عليه مع قطع النظر عن ان النسبة غير صالحة للمرآتية بهذا
المعنى لعدم حملها على الطرفين فظاهر ان الامر ههنا ليس كذلك بل انما المقصود والاصل معرفة الارتباط فقط وان
اريد ان النسبة انما تلاحظ ليعرف من معرفتها حال الطرفين التي هي نفسها فهذا يدل على ان النسبة هي
المقصودة غاية الامر ان النسبة الشاحنة لا تتصور بخصوصها بدون تصور الطرفين وهذا لا ينافي كونها مقصودة
فان التوقف في التصور امر وكونها مقصودة للجزء امر آخر فظهر من هذا ان النسبة هي الجزء الاعظم من القضية وعليها
مدارها فما زعم بعض المدققين وتبعه الشارح ان حقيقة القضية هي الطرفان وان النسبة خارجة عنها ملحوظة من
حيث الارتباط فقط في غاية السخافة والسقوط وما قال هذا البعض في شرح الرسالة القطبية ان عند تصديقك
بقضية زيد قائم مثلاً ما يحصل لك اولاً هو الاذعان بان زيداً قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع
بل يحصل لك هذا ثانياً لا يجدي نفعاً اذ لا معنى للاذعان بزيد قائم الا الاذعان بالارتباط بينهما كما لا يخفى على المتأمل
وقال بعض الاعلام في وجه تزييفه ان التحقيق غير حاصر بل ههنا احتمال آخر وهو ان النسبة مرآة لتعرف
حال الطرفين التي لهما قبل اعتبار النسبة في الذهن فالنسبة ليست مقصودة بل انما المقصود الحال الواقعي
فالقصد اليها بالعرض ولذا لا يصلح للحكم عليها وبها نعم هذا الوجه من المرآتية لا ينافي تعلق التصديق فانه نوع

من العلم عندنا وعند الجمهور. لا باس بتعلق التصديق بها واما عند غيرنا فهو وان كان من لواحق الادراك لكن
لا اباء عند العقل من ان يكون له ارتباط بشيء يكون مرآة وغير مقصود بحيث يصدق عليه اسم المفعول المشتق عنه
كما انه يصح تصورها وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول فيقال انها مدركة فظهر ان الاستناد الى عدم
استقلال النسبة على عدم صحة تعلق التصديق بها مما لا تعويل عليه ثم انه لا بد على ما اختاره من كون متعلق التصديق
الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما من ان تكون النسبة ملحوظة بالتبع ويكون الموضوع والمحمول
ملحوظين بالذات بلحاظ استقلالي ففي صورة حصول الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة لا معنى لتعلقه بالموضوع
والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما اذ في هذه الصورة لا يكون الموضوع والمحمول ملحوظين استقلالا ولا
النسبة تكون ملحوظة بالتبع بل يكونان مندمجين في الامر الجملي ولا تكون النسبة رابطة بين الطرفين اذ ليس هناك
الا صورة واحدة ولا يعقل النسبة الا بين شيئين ومنشأ انتزاع النسبة وان كان متحققا لكنه ليس رابطا بين
الطرفين بل هو كما انه منشأ لانتزاع النسبة كذلك هو منشأ لانتزاع الطرفين وان قيل المراد بالاجمال صورة
التفصيلية الملحوظة بلحاظ وحداني اعني الاجمال الحاصل بعد التفصيل يقال لا يتصور هذا الاجمال في القضية المجملة
الحاصلة ابتداء لانها سابقة على التفصيل على ان بعض المدققين الذي سلك الشارح في تقليده قد ابطل في
شرح الرسالة القطبية كون القضية المجملة متعلق التصديق بانه كثيرا ما يتعلق التصديق بالمعنى التفصيلي كما لا يخفى على من
راجع اليه فالحق ان في صورة حصول الاذعان قبل انتزاع النسبة متعلق التصديق اما المحكي عنه كما هو مختار بعض
الكبار واما النسبة لكن لسرعة انتقال الذهن من احد اجزاء القضية الى الآخر يظن ان متعلقه امر وحداني فافهم
واما قوله ومن ههنا يعلم آه فلا يخفى انه غير محصل اذ لا علاقة له بالكلام المتفرع عليه اذ على تقدير صحته لا يلزم منه الا
عدم دخول النسبة في متعلق التصديق لا عدم دخولها في حقيقة القضية الا اذا ثبت ان ما هو حقيقة القضية عند الشارح
هي متعلق التصديق ولم يثبت بعد وقوله وان كانت آه مبناه على عدم الفرق بين المفهوم والمصداق فتامل ولا تزل
قوله واما الحكم بمعنى ادراكها آه اعلم ان المتاخرين فسروا التصديق بادراك وقوع النسبة او لا وقوعها بمعنى ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا التفسير مبني على امرين احدهما ان اجزاء القضية اربعة لانهم زادوا جزءا رابعا
هي النسبة التقييدية المتصورة في الشك وبعد زوال الشك يحصل الاذعان بوقوع تلك النسبة التقييدية او لا وقوعها
والحق انه لا فرق بين صورتي الشك والظن والاذعان الا بنحو الادراك لا في المدرك فالمدرك كان الثالث في حال الشك
مدركة بنحو من الادراك وفي حال الاذعان تكون هي بعينها مدركة بنحو آخر منه فليس في القضية الا نسبة واحدة

بشهادة الضرورة وكيف يقال ان الشك مثلا متعلق بالنسبة التقييدية لان التردد انما هو تجويز وقوعها ولا وقوعها
فلابد وان يتعلق بما يتعلق به التصديق الا ان يقال ليس مقصودهم اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات بل
النسبة الواحدة اذا اخذت من حيث انها رابطة بين الموضوع والمحمول يتعلق بها الشك واذا اخذت من حيث انها
واقعة او ليست بواقعة يتعلق بها التصديق فان قيل انهم قد صرحوا ان النسبة التامة الخبرية امر مجمل يعبر عنها عند
التفصيل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة والفرق بين الاجمال والتفصيل ليس الا بملاحظة العقل فيلزم كون
النسبة التقييدية جزءا من القضية مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن النسبة الخبرية قال الاجمال ههنا بمعنى
البساطة والتفصيل بمعنى التعبير بالعبارة التفصيلية فالاجمال ههنا ليس كما يقال في الحد والمحدود وبهذا ظهر ان ما قال
صاحب الافق المبين من المقلدة ممن لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما يتحلل اليه ولم يبال عن ان الحكم بل المعنى
الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكوما عليها بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض
على معنى ان هناك امرا مجملا يوقعه العقل الى النسبة يحكم عليها بالوقوع او سلبه اي ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
وارجع البياض عرض مثلا او ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع او ليس البياض عرضا مطابقا للواقع
وفيه زيغ عن الحق وحيود عن الصناعة فكيف يحكم على ما يلحظ بالذات او يتحلل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له ليس للشيء مع
ان لزوم قولنا النسبة واقعة او ليست بواقعة لقولنا البياض عرض مثلا مستلزم لكون المعنى الحرفي محكوما عليه
ولا يمكن له القول باستقلاله في هذه الملاحظة لانه مصرح على ان المعنى الغير المستقل لا يمكن ان يكون ملاحظا
بالاستقلال اصلا والثاني ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق كما ان التصديق لا يتعلق بما يتعلق به التصور
وهذا الوجه باطل اذ التصور يتعلق بكل شيء حتى بنفسه وبنقيضه كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى والتصديق لا يتعلق بما
ولا يمكن ان يتعلق بغيره فافهم وارتقب كلاما مستوفى في هذا الباب قوله عند المتأخرين فيها ايماء الى ان الحكم بمعنى
ادراك النسبة ليس عين التصديق عند القدماء زعما منه ان التصديق عندهم كيفية غير ادراكية مسماة بالاذعان
وهذا من بعض الظن قوله الا ان المحققين منهم الخ فقد توهم الشارح تبعا لبعض المدققين ان حقيقة القضية
عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة ليست جزءا لحقيقة القضية بل هي جزء لمفهومها
فقط وهذا مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال القضية الحملية تتم باموره ثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة
بينهما وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة بل يحتاج الى ان يكون الذهن يعتقد مع ذلك
النسبة التي بينهما وينسبه المعنيين بايجاب وسلب فاذا اريد ان يتأدى به ما في الضمير يجب ان يتضمن ثلثة

دلالات دلالة على المعنى الذى للموضوع ودلالة على المعنى الذى للمحمول وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما فظهر ان فيهما معنى غير الامر الموضوع والامر المحمول من شانه وحقه ان يدل عليه هو النسبة فاللفظة الدالة على النسبة تسمى رابطة وحكمها حكم الادوات فاما لغة العرب فربما حذفت الرابطة اتكالا على شعور الذهن بمعناها وربما ذكرت وهذا النص كون اجزاء القضية ثلثة ثالثها النسبة الرابطة المعبرة عنها بالوقوع واللاوقوع فهى جزء منها لا امر خارج عنها مخالف لبداهة العقل ايضا اذ القضية عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذ حال كون النسبة رابطة بينهما اولم يوخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما باعتبار النسبة التامة مفهومات مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة بالصدق والكذب والتفصيل فى هذا المقام انه قد اتفق القدماء والمتاخرون على ان النسبة التامة الخبرية جزء من القضية ولا يتم حقيقتها بدونها اصلا الا ان القدماء قالوا ان القضية اية قضية كانت مركبة من ثلثة اجزاء الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية والمتاخرون ذهبوا الى ان فى كل قضية نسبتين احدهما نسبة تقييدية هى متعلق الشك والوهم واخرى نسبة تامة خبرية هى وقوع النسبة التقييدية اولا وقوعها وهى متعلق التصديق وبالجملة كون القضية هو المفهوم العقلى المركب من الموضوع والمحمول والنسبة مما اتفق عليه الكل وقد صرحوا بان المحكوم عليه والمحكوم به بمنزلة المادة للقضية والحكم الذى به يرتبط احدهما بالآخر بمنزلة الصورة لها قال شارح المطالع القضية الحملية انما تتم بمحكوم عليه هو الموضوع ومحكوم به وهو المحمول ونسبة ترتبط المحمول بالموضوع ربط ايجاب او سلب وهى النسبة الحكمية وليست القضية مجرد معنى الموضوع والمحمول فانهما لو اجتمعا فى الذهن بدون الحكم لم يكن الحاصل قضية وقد شبهت بالاجزاء الخارجية واجزائها باجزائها لان طرفيها يشبهان المادة من حيث ان القضية منها بالقوة كمادة السرير والحكم بينهما يشبه الصورة لانها تحصل بالفعل معه كصورة السرير وبالجملة الطرفان والحكم يشبهان المادة والصورة لانهما يتقدمانه كهى عليها فهما جزءان ماديان والحكم جزء صورى ومعلوم انه اقوى الاجزاء وادخل فى الاعتبار لانه الموجب والسالب والصادق والكاذب وبه مناط حكمها ولوازمها فاذا اريد ان يحاذى باللفظ ما فى الضمير فالاولى ان يدل عليه بلفظ ويسمى ذلك اللفظ رابطة انتهى قال السيد المحقق قده فى حواشى شرح الشمسية القضية المعقولة هو المفهوم العقلى المركب من المحكوم عليه وبه والحكم فهما اعنى المحكوم عليه وبه بمنزلة المادة للقضية والحكم الذى به يرتبط احدهما بالآخرة بمنزلة الصورة لها فقد ثبت بتصريح ائمة المنطق ان النسبة التامة الخبرية عندهم جزء من كل قضية سواء اكتفى بها كما هو راى الشيخ وسائر القدماء

او اعتبر معها نسبة اخرى ايضا كما هو راى المتاخرين ولو لم تكن القضية مشتملة على النسبة التامة الحاكية لتم القضية من
جزئين وتحصل معناها من دون حكاية فان قيل قد صرح معاصر المحقق الدواني بان الهليات البسيطة غير مشتملة
على النسبة التامة الخبرية الحاكية يقال بل هذا من ليس بها قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة انه لا يشك من
له وجدان سليم في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من
ادراك النسبة الحكمية وادراك وقوعها او لا وقوعها او من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على وجه الاذعان
على اختلاف راى القدماء والمتاخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم مما يشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا
صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتاخرون
بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب وقل لي اذا تصورت
زيدا ومفهوم الموجود ايكفي هذان التصوران في حصول التصديق من دون ملاحظة النسبة بينهما قال ومن
اثبت امثال هذا في بطون الاوراق فقد رضي ان يكون اضحوكة للناظرين واعجوبة في الغابرين وقال في
حواشيه الجديدة على شرح التجريد لم يختلف اثنان من المنطقيين وغيرهم في ان اجزاء القضية اما الموضوع والمحمول
والنسبة التامة كما هو مذهب القدماء او الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والوقوع واللاوقوع كما هو مذهب
المتاخرين الذين زادوا النسبة الحكمية متمسكين بصورة الشك واما كون اجزاء القضية اثنين فمما لم يذهب اليه احد
فان قيل ان المحقق الطوسي قال في الاساس اجزاء اولى قضية از دو بيش نبود يقال لمخالفته لمذهب القدماء
والمتاخرين جميعا ولما يحكم به البديهة العقلية من انه لا يتم معنى القضية الا بالنسبة الرابطة بين الموضوع والمحمول و
منافاته لما صرح هو نفسه في شرح الاشارات وفي تجريد المنطق اما مردود او ماول بما اول به بعض الاعلام
ان مراده ان الاجزاء الاولية في الملاحظة لا يزيد على اثنين اذ الملاحظة بالذات انما يكون للموضوع والمحمول اما
النسبة فملاحظة بالتبع واما بعض المحققين الذي سلك الشارح في تقليده فمن المذبذبين بين ذلك لا الى
هؤلاء ولا الى هؤلاء لانه قال في حواشي شرح التهذيب ان القضايا الحملية باسرها سواء كانت هليات بسيطة او مركبة
مشتملة على الوجود الرابطي وليس هذا الحكم مختصا بالهليات المركبة كما زعمه البعض لان القضية المعقولة لا بد فيها
من الارتباط بين الموضوع والمحمول سواء كان المحمول مفهوم الموجود او غيره كما يشهد به الضرورة ثم قال في تلك
الحواشي وجود الشيء للشيء وعدم الشيء عن الشيء على معنيين الاول وجودها بحسب الحقيقة الناعتية ورفعها المقابل له
وهما معتبران في الهلية المركبة فقط بحسب المحكي عنه والثاني الوجود والعدم الرابطيان المشهوريان وهما معتبران

في الهلية البسيطة والمركبة جميعا بحسب الحكاية عن المحكي عنه واما وجود الشيء على الاطلاق وعدمه المقابل فيهما معتبران في الهليات البسيطة خاصة بحسب المحكي عنه
هذا الكلام منه صريح على كون النسبة التامة الخبرية عنده جزءا من كل قضية اذ لو كانت خارجة عنها ولو كانت القضية عبارة عن الجزئين فقط اعني الموضوع والمحمول
لم يصح ما ذكره اعتراضا على ما زعم ان الهليات البسيطة غير مشتملة على الوجود الرابطي اعني النسبة الحكمية وهذا ظاهر جدا وقال في شرح
الرسالة القطبية ما محصله ان القول بعدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة الرابطة خلاف ما اتفق الكل من
القدماء والمتأخرين اذ القدماء قائلون بتركب كل قضية من ثلثة اجزاء والمتأخرون بتركيبها من اربعة اجزاء
بلا تفرقة بين قضية وقضية في هذا الحكم وهذا نص منه على ان القضية عبارة عن المجموع المركب من الموضوع و
المحمول والنسبة الرابطة بينهما وان القول بان القضية عبارة عن الموضوع والمحمول بلا دخول النسبة في
حقيقتها مما تفرد به الصدر [illegible] للمحقق الدواني حيث ذهب الى ان الهليات البسيطة غير مشتملة على النسبة
التامة الخبرية ثم ان هذا البعض لما راى المحقق الطوسي قائلا في الاساس ان اجزاء القضية لا تزيد على اثنين
قلده من غير ان يتامل في معناه ومبناه وبنى عليها ما قال في مواضع الاخر [illegible] ولعلك قد علمت مما
ذكرنا ان ما توهمه الشارح تقليدا لهذا البعض من كون اجزاء القضية اثنين سخيف جدا اذ النسبة هي الجزء
الاعظم من القضية وعليها مدارها فالقول بان حقيقة القضية هما الطرفان والنسبة خارجة عنها مما لا ينبغي ان
يصغى اليه فضلا عن ان يعول عليه فتامل له واما الانتساب الذي هو من افعال النفس الخ اعلم ان بعض
المتأخرين لما زعموا ان الحكم فعل من افعال النفس بناء على انه عبارة عن الايقاع او الانتزاع او الاسناد
او الانتساب فلا يكون ادراكا جعلوا الحكم خارجا عن التصديق وقالوا التصديق عبارة عن تصور معه حكم فيكون
التصديق عندهم عبارة عن التصور المقارن للحكم واورد عليهم السيد المحقق قده بانه يلزم حينئذ ان يتحقق عدة تصديقات
في مثل قولك الانسان كاتب بالنسبة الى المتعدد ويكون الحكم في كل منها خارجا عن التصديق [illegible] وايضا يلزم
ان يكون التصديق مستفادا من القول الشارح ويكون ايجابا وسلبا ويقترن به اعني الحكم مستفادا من الحجة وهذا
باطل فقال بعضهم معنى هذا التقسيم ان الادراك ان لم يكن معروضا للحكم فهو القسم الاول وان كان معروضا له فهو
القسم الثاني اعني التصديق فحينئذ لا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه وحده او تصور المحكوم به وحده او مجموعهما
تصديقا او احدهما مع النسبة الحكمية تصديقا لكن يلزم ان يكون تصور النسبة الحكمية وحدها تصديقا لان
الحكم عارض له حقيقة والقول يلزم ان يكون الحكم خارجا عن التصديق عارضا له [illegible]
الحكم فحال التصديق عندهم عبارة عن التصورات الثلثة مع الحكم [illegible] واما ورود

النقض بالصور المذكورة فانما هو لو لم يحمل التصديق على الادراك المجامع للحكم واما اذا حمل عليه فلا ورود له اذ لا
يصدق على تصور المحكوم عليه انه ادراك معروض للحكم وكذا الحال في البواقي وفيه انه يلزم ان يكون النسبة الحكمية
للحكم وصدقا بالتصديق ايضا وليس كذلك وجه اللزوم ان الحكم انما تعلق النسبة اولا بالذات وبالمجموع ثانيا وبالعرض
وبطلان اللازم ظاهر والحق انه لا يحصل حين حصول التصديق فعل صادر عنا يسمى بالاسناد والانتساب
بل لا يحصل لنا الا الكيفية الادراكية المسماة بالحكم وقد نص عليه شارح المطالع حيث قال الحكم وايقاع النسبة
والاسناد وامثالها عبارات والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو من مقولة الكيف كيف وقد ثبت في الحكمة ان الافكار ليست اسبابا موجدة
للنتائج بل هي معدات للنفس لقبول صورها العقلية عن واهب الصور ولولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك
لان التصورات المتعلقة بالنسبة والطرفين حاصلة قبل الفكر فلو كان الحكم فعلا لها كان نسبتها اليه بالصدور
عنها لا بالقبول عن المبدأ الفياض فتدبر ومن ههنا فسروه اه اعلم ان اكثر المتاخرين ومنهم صاحب المطالع فسروا التصديق
بالتصور مع الحكم قال في المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكا ساذجا واما تصديق ان كان مع الحكم بنفي او اثبات وحملها
شارح المطالع على مذهب الامام بان الحكم لما كان جزءا اخيرا للتصديق فحال حصول الحكم يحصل التصديق فيكون
ادراكا مع الحكم بهذه المعية فيكون الظرف اعني قوله مع الحكم ظرفا مستقرا لا لغوا فانطبق تعريف التصديق الخارج
من التقسيم على راي الامام قال السيد المحقق قده في حواشيه لا يلزم ح احداث مذهب آخر ولا اجراء مقالة لعارض
على معروضه بل اجراء مقالة الجزء على الكل لكنه مع ذلك ينتقض بست صور حاصلة من تركيب الحكم مع واحد من تلك
التصورات او مع اثنين منها فان الحكم في هذه الصور جزء اخير من المركب فيصدق عليها انه ادراك مع الحكم وليس هذا
الانتقاض ايضا رافعا للمقصود ان يحمل عبارتهم على ما يحتمله من المذهبين وآورد عليه بان هذه المركبات الست
لا وجود لها بحسب الاعتبار ولا بحسب غيره ولا معنى لنقض التعريف بامور فرضية وهل هذا الا كما فرض للانسان فرد
غير الحيوان ونقض التعريف به واجيب عنه بان قوله ولا بحسب غيره غير مسلم اذ لها وجود بحسب الاعتبار اذ
لكل احد ان يعتبر الحكم الموجود في الذهن مع كل واحد من الامور الثلثة المذكورة ومع كل اثنين منها فاذا اعتبر
ذلك تحصل موجودات اعتبارية وينتقض التعريف بها قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني السؤال والجواب
كلاهما سخيفان اما الجواب فلان حاصله ان تلك التصورات امور اعتبارية فرضية فاذا اعتبرت تحصل موجودات
اعتبارية وينتقض بها التعريف فللسائل ان يعود ويقول اذا جاز نقض التعريف بالامر الاعتباري فليعتبر

الانسان لا حيوان فينتقض به تعريف الانسان وأمّا السؤال فلانا لا نسلّم ان تلك المركبات الست لا وجود لها اصلا
اذ عند حصول الحكم يحصل تلك المركبات فتكون حاصلة عند حصول التصديق ولعل الحق ما قال المحقق الدواني
ان ليس حاصل الجواب ان تلك التصورات امور اعتبارية بل حاصله انها امور مجتمعة بحسب نفس الامر يمكن اعتبار
الوحدة التركيبية فيها كما اعتبر اهل الاصطلاح مجموع الامور الثلثة مع الحكم مركبا واحدا فكما ان المركب واحد اعتباري
كذلك تلك التصورات الست مركبات متصفة بالوحدة الاعتبارية فينتقض التعريف بها لان حاصل التعريف ان
التصديق هو المركب من التصور والحكم الذي له وحدة اعتبارية وعلى هذا توجه دفعه ان يقال المراد الوحدة الاعتبارية
التي اعتبرت في الاصطلاح او يقال المركب من التصورات الثلثة والحكم له وحدة نوعية في نفس الامر وبه يصير المدرك
قضية وهي نوع من انواع المركبات بخلاف التصورات الست فانها ليست لها وحدة كذلك اذ لا يحصل به نوع المركب
ولا من انواع المفرد بل هي بمنزلة المركب الذي يعتبره العقل مركبا من الهيولى والصورة النوعية بدون الصورة
الجسمية او من الصورتين بدون الهيولى فافهم فانه دقيق له ولعمري هذا التفسير آه يعني لعمري هذا التفسير على ما هو الحق
عند الشارح من ان الاذعان كيفية غير ادراكية حيث قسم العلم فيه الى التصورين لا الى التصور والتصديق حتى
يلزم كون التصديق علما فلا مضائقة فيه عند العقل وانما قد عرفت ان الاذعان نحو من الادراك لا انه كيفية غير
ادراكية كما هو فرعهم الشارح تبعا لبعض المدققين ثم ان التقسيم بهذا النحو مطابق لما في الاشارات وظاهره وان
كان موهما لكون التصديق غير ادراك لكنك قد عرفت ان غرض الشيخ في الاشارات ليس تقسيم العلم بل غرضه فيها
ان العلم بالشيء يحصل على وجهين الاول ان يكون تصورا فقط اي بدون ان يحصل علم تصديقي متعلق بشيء
وثانيهما ان يكون مع التصور تصديق وليس غرضه تقسيم العلم الى التصورين وجعل التصديق خارجا عن العلم منافيا له
فان قيل قد صرح ناقد المحصل بكون التصديق غير ادراك حيث قال التصديق عندهم هو الحكم وحده من غير ان
يدخل التصور في مفهومه دخول الجزء في الكل والتصور هو الادراك السابق وكانهم قسموا المعاني الى نفس الادراك
والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يحتمل التصديق والتكذيب والى ما لا يحتمله كالهيئات اللاحقة من الامر و
النهي والاستفهام والتمني وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم يقال اولا قوله وسموا القسمين آه يصرح
بكون كل من التصور والتصديق علما وثانيا ان في كلامه مسامحة من وجهين الاول في قوله قسموا المعاني اذ لا يصح
تقسيم المعاني الى الادراك وغيره ضرورة ان المعاني معلومة وليست بعلم والثاني في قوله الى ما يحتمله آه واللائق الى
نفس التصديق والكلام الذي وقع فيه التصادق لا يصلح للتائيد كما افاد بعض الاعلام قدس على ان ناقد المحصل قد

صرح في التجريد بكون التصديق علماً حيث قال في بحث الكيفيات النفسانية ومنها العلم وهو اما تصور او تصديق
جازم ثابت مطابق للواقع ثم قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه هذا كما كان في العموم والخصوص وهذا نص على
كون التصديق علما عنده قال المصـ والافادة تصور آه قال السيد المحقق في هذا التصور قد يكون تصورا ساذجا كتصور
الانسان وقد يكون متعلقا بالنسبة كتصور الانسان والكاتب ونسبة الثانية اما تقييدية كالحيوان الناطق و
غلام زيد واما خبرية كقولك الضرب واما جزئية بالشك فيها فان كل ذلك من التصورات التي تخلو عن الحكم و
اما اجزاء الشرطية فلا يدري فيهما حكم الخبر الا فرضا فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه قوله وان
كان مع الاذعان آه اعلم ان التصور قد يكون متكيفا بكيفية الاذعان بان يكون متعلق التصور والاذعان واحدا كتخييل التشبيه المذعنة ولا ريب انه و [illegible]
وقد لا يكون متكيفا بكيفية الاذعان بالمعنى الذي ذكرناه لكن يكون ما يتعلق به احدهما مقارنا للمتعلق الآخر نحو من التعلق كتصور الحاشية التشبيه المذعنة فانه
وان لم يتعلق بما تعلق به الاذعان اعني النسبة لكن الموضوع او المحمول الذي هو متعلق التصور مقارن لمتعلق الاذعان بنحو من المقارنة وقد لا يكون مقارنا
للاذعان اصلا كتصور مفهوم مفرد لم يحكم عليه وبه اصلا وكتصور ما سبق في القضية المشكوكة فان قيل اذا كان معنى
اتحاد التصديق ربما مع الاذعان في الوجود كما في التخييل لانه يجامع الاذعان في الوهم وفي القضية المقبولة المذعنة
لم يبق بينهما تقابل يقال التقابل بين التصور والتصديق انما هو بحسب الصدق لا بحسب التحقق ولا يلزم مما ذكر
صدق التخييل على التصديق ولا بالعكس كما لا يخفى قال المصـ وهما نوعان متباينان آه قال الفاضل
النحرير الشارح في حواشي الحاشية القديمة كون التصور نوعا والتصديق نوعا آخر غير معقول لان التصور عبارة
عن المعلوم مع تشخص خاص والمعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفا بالماهية لتصور آخر فلم يكن التصور
نوعا واحدا وايضا التشخص ليس له ماهية كلية فكيف يكون المعلوم مع التشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس
عبارة عن المعلوم مع التشخص بل مع عوارض اخرى ففيه ايضا ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور
نوعا واحدا الا ان يقال عوارضه نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال التصور المتعلق بالنسبة
نوع والتصديق المتعلق بها نوع آخر ويرد على الجميع ان الشك والوهم والتخييل انواع مختلفة باي معنى اخذ
من تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع نوعيتها ويقال انها اصناف
او يسلم ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعا واحدا لاشتراكها في طريق الكسب
ونحوه والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكه فيها ولا يخفى على المتفطن ان هذا الكلام بلا طائل لان ما ذكره مبني على
فهم كون التصور نوعا حقيقيا مع انه نوع اضافي تحته انواع حقيقية وما قيل ان المراد باختلاف النوعي بين التصور

والتصديق عدم اتحادهما نوعاً فليس بشيء والتحقيق ان تقسيم العلم الى اقسام تقسيم الجنس الى انواعه اذ لو لم يكن العلم جنساً لها
فاما ان يكون نوعاً فيكون الاقسام المندرجة تحته اصنافاً متفقة الحقيقة وهو باطل قطعاً اذ لا شك في ان الظن
مثلاً له آثار تقتضيها طبيعته مضادة الآثار تقتضيها طبيعة غيره والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدءاً لآثار
متضادة فهي انواع متخالفة وبالجملة تباين مقتضيات الاقسام المذكورة بحسب ذواتها دليل واضح على التخالف
النوعي بينها واما ان يكون عرضاً عاماً فلا يكون قيام العلم او الظن بالنفس من حيث هو علم او ظن مبدءاً للانكشاف
شيء عليها مع انه باطل قطعاً فانا نحكم بالبداهة بمجرد النظر الى قيام طبيعة العلم بالنفس مع قطع النظر عن عوارضه
ولوازمه وبالجملة انما يصح كون قيام العلم او الظن مبدءاً الانكشاف متعلقها على النفس اذا كان الادراك ماخوذاً في
مرتبة ذاتها وان كان محمولاً عليها حملاً عرضياً فلم يكونا مبدئين لها بذاتهما بل بلحاظ اتحاد المحمول المذكور معهما اتحاداً
بالعرض كما هو شان العرضيات فيصح ان تكون النفس عالمة بشيء من غير ان يكون ذلك الشيء منكشفاً عليه هذا ايضاً
قطعاً كبطلان ان يكون الشيء انساناً غير حيوان فافهم قوله وقد يستدل عليه آه اعلم ان هذه الدعوى بديهية
وما ذكر تنبيه فلا يرد انه يجوز ان لا تكون تلك اللوازم لوازم الماهية بل تكون لوازم الصنف او الوجود وقد يقال ان
اقسام التصديق من الجزم والظن وغيرهما مختلفة بالنوع فالظن يتقوى حتى ينتهي الى الجزم فالجزم تصديق قوي
شديد بالنسبة الى الظن وكذا مراتب الظنون القريبة الى الجزم قوية بالنسبة الى البعيدة منه وقد تقرر عندهم
ان الشديد والضعيف مختلفان نوعاً فالجزم نوع ومراتب الظنون حقائق متخالفة ومخالفة للجزم واذا كان
اقسام التصديق مختلفة بالنوع فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاولى فافهم قوله اقول تحقيق
المقام آه حاصل هذا التحقيق لا يزيد على ان اللوازم معلولة للملزومات ومستندة اليها ولما امتنع استناد الكثير
الى الواحد من حيث هو واحد وبالعكس فاتحاد اصل الوحدة لازم من اتحادهما في مطلق العلة فاعلية كانت
او غيرها نعم اتحاد نحو الوحدة غير لازم بالنظر الى طبايع المعلول فان القدر المشترك فيما بين فيه تعدد العلل لمعلول
واحد شخصي علة فوحدة العلة بالطبيعة او بالشخص مستلزم لوحدة المعلول كذلك ووحدة المعلول بالطبيعة او بالشخص
لا يستلزم وحدة العلة كذلك اذ يجوز ان تكون العلة طبيعة كلية سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية مع عدم كون المعلول
كذلك فوحدة اللوازم بالنوع لا يستلزم وحدة الملزومات كذلك الا على مختار الشيخ حيث ذهب في زعم الشارح الى
اتحاد نحو الوحدة ايضاً واما اختلاف اللوازم مطلقاً فيستلزم لاختلاف الملزومات مطلقاً لامتناع صدور الكثير
عن الواحد وهذا التحقيق كما افاده بعض الاعلام في غاية الوهن اما اولاً فلان بناء استلزام اختلاف اللوازم

اختلاف الملزومات على امتناع صدور الكثير عن الواحد غير صحيح اذ يكفي لصدور الكثير اختلاف الجهات والحيثيات فقط
فالزم منه اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار مع ان المدعى الاختلاف بالحقيقة وبالجملة المدعى اثبات التغاير النوعي
بين التصور والتصديق ولا يلزم مما ذكر الا ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد علة للكثير
مطلقا فيجوز ان يكون الواحد علة للكثير من جهات كثيرة مختلفة فلا يلزم من اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات
نوعا على هذا التقدير واما ثانيا فلان ما ذكره موقوف على كون اللوازم معلولة للملزومات وهي الشارح رحمه الله تعالى انه
خلاف التحقيق واما ثالثا فلان البارى سبحانه جاعل الكل وهو تعالى بسيط وحداني علة للمعلولات المتكثرة قوله لا
لامتناع استناد الكثير اه وذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يجوز ان يكون مصدرا لامرين اذ لو صدر عن الواحد
امران فمصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي لزم ان يكون الامر البسيط
مهيتان مختلفتان وان كان كلاهما داخلين او احدهما داخلا والآخر خارجا او كلاهما خارجين يلزم التركيب في الواحد
والتسلسل معا او التسلسل لانه يكون مصدرا لتلك المصدرية فهنا مصدرية اخرى وهلم جرا وبعد ما نختار خروجها لانهم
لزوم التسلسل انها من الاعتبارات العقلية فلا تحتاج الى المؤثر وفيه ما فيه والصواب ان يقال المصدرية امر
اعتباري والتسلسل في الاعتباريات ينقطع بانقطاع الاعتبار وبالجملة لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد
شيء اصلا اذ على تقدير صدور الواحد عن الواحد ايضا ان يكون مصدريته داخلة فيه فيلزم التركيب او خارجة عنه
فهناك مصدرية اخرى وهلم جرا والحاصل لو صدر عنه شيء لزم ان لا يصدر عنه اثنان المصادر ومصدريته والتحقيق ان العلة
هي الموجودة في الخارج واما وصف العلية فمن الامور الاعتبارية وكذا المعلول نفسه موجود واما المعلولية
فمن الاعتباريات فاذا صدر عن العلة الواحدة اثران فلا يحدث فيه اختلاف في ذاتها بل انما يحدث فيها اعتباران
عقليان احدهما صدور هذا والآخر صدور ذاك وهما متوقفان على اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع ومنشأ الانتزاع
ذات العلة فما لم تعتبر تكثر الجهات في العلة لا تتكثر في الخارج فالواحد يجوز ان يصدر عنه الكثير وهذا الكلام بالدليل
ليس هذا مشهورا ببيانه قوله وبالعكس قال في الحاشية اي وحدة المعلول تستوجب وحدة العلة لامتناع
توارد العلل المستقلة على معلول واحد وكذا يمتنع توارد العلل الناقصة في مرتبة واحدة بجهة واحدة فلا يكون
لشيء واحد مادتان ولا صورتان ولا فاعلان وهكذا ودليل الكل واحد انتهت اعلم ان الواحد بالشخص لا يمكن
ان يكون معلولا لعلتين مستقلتين اذ يلزم حينئذ الاحتياج الى كل من العلتين والاستغناء عن كل منهما وايضا لو توقف
المعلول على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة اذ معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في استقلال العلة

ان لا يفتقر المعلول الى شيء آخر وان توقف على احدهما كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه لجواز ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما مغائرا للمحتاج الى الآخر فلا يلزم الاحتياج الى شيء والاستغناء عنه معا واما امتناع توارد العلل الناقصة في مرتبة واحدة فلانه لو كان لشيء واحد مادتان او صورتان او فاعلان في مرتبة واحدة لزم الاحتياج وعدم الاحتياج معا لان احدهما مع باقي العلل كافية في تحصيل المعلول فلا حاجة الى الاخرى وبالعكس فتعدد العلل الناقصة اذا كانت من جنس واحد يستلزم تعدد العلل التامة كما لا يخفى على المتامل **قوله** فغير لازم قال في الحاشية لان طباع المعلول لا يستدعي الا نحوا من الوحدة في العلة ولهذا قيل ان تعين المعلول لا يدل على تعين العلة واما تعين العلة فيدل على تعين المعلول فوحدة العلة باي نحو كانت محفوظة في المعلول بعينها انتهت ههنا كلام وهو ان المعلول المعين اذا لم يكن مستدعيا للعلة المعينة ولم يدل تعين المعلول على تعين العلة لم يكن المعلول المعين محتاجا الى العلة المعينة فيكون مستغنيا عنها لذاته فلا يكون محتاجا اليها واجاب عنه الامام الرازي بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغنائه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون تعين العلة ناشيا من جانب العلة واورد عليه بان القول بان احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعين ناشيا من جانب العلة التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة المعينة مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالتشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بخصوصه ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع ومحصله على ما قال السيد المحقق قده انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا عن اقتضاء العلة المعينة من دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما لا الى مفهوم احدهما الذي هو اعم من كل واحد منهما واجيب بان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان ليعين كل منهما احتياج المعلول الى نفسها لان التعين انما يكون من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحد منهما بعينها ولذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور لاتصاف المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منها انما هي الموجودة فرج دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت واورد عليه بانه ان اريد بالاحتياج مجرد الاستناد فالصحيح لدخول الفاء فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى الى احدهما بعينه ان لا يمكن وجوده بدونه

ينافي استغنائه عنه وان اريد بالاحتياج اليه التأثير فيه عدم امكان وجوده بدون المحتاج اليه فلا نسلم ان العلة تعيين احتياج
المعلول الى نفسها وقت وجوده بل المعلول باق على ما هو مقتضى ذاته من الاحتياج الى علة ما والفاعل يوجده
من غير ان يجعله محتاجا الى ذاته فالتحقيق ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يمكن وجوده بدونه لكن تعيين خصوصية العلة
ليس ناشيا من امكان المعلول بل انما من خصوصيته اذ كل معلول لا يقبل التأثير الا من علة مخصوصة بينهما مناسبة
مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك عدة امور في تلك المناسبة كانت العلة في الحقيقة احدى تلك العلل
لا خصوصية كل منها وبهذا ظهر انه لا يجوز تعدد العلل المستقلة وما قال السيد المحقق قده ان الطبيعة النوعية لا احتياج
لها الى العلة ولا استغناء لها عنها لانهما لا يكونان الا للموجود الخارجي فما لا يكون موجودا في الخارج لا يتصف
بشيء منهما والطبائع لا وجود لها في الخارج انما الوجود فيه لاشخاصها ففيه اولا ان الانتزاعيات الذهنية كالعينيات
الخارجية في الاحتياج الى العلة وثانيا ان ما ذكره مبني على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج واما على تقدير وجوده
فيه كما هو الحق فالطبيعة مستندة الى الطبيعة والفرد الى الفرد لكن ذلك في غير الفاعل والمادة والصورة فان
مفيد الوجود للجزء الخارجي يجب ان يكون متعينا واما سائر العلل فيجوز ان تكون طبيعة نوعية او جنسية قال
قدس سره وحدة المعلول آه قال في الحاشية اي بالطبيعة ولو مع امر زائد بمعنى ان العلة اذا كانت طبيعة نوعية
فيجب ان يكون المعلول ايضا طبيعة نوعية وان كان مخلوطا بالعوارض المشخصة ولا يصح ان يكون طبيعة جنسية
لامتناع عموم المعلول وخصوص العلة قال المعلم الاول للحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالنوع مثلا مستلزم
لوحدة المعلول كذلك وان كان له وحدة اخرى باعتبار اخر وبالجملة يجب ان لا يكون المعلول متكثرا بالنوع
اذ ليس في طباع الكثرة ان يصدر عن الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة لا بمعنى ان يكون المعلول واحدا
بالشخص بل بالنوع فقط انتهى ونحن نريد ان ننقل كلام معلم الشارح ثم ننظر في صحته وفساده فنقول قال
معلمه في التقديسات بعد ما بين امتناع استناد طبيعة واحدة بعينها الى طبيعتين مختلفتين فكما وحدة العلة مستلزمة
وحدة المعلول فكذلك وحدة المعلول مستلزمة وحدة العلة فانحفاظ اصل الوحدة بالطبيعة وبالعدد متكررة الملازمة
على التعاكس من الجنبين في مطلق العلة فاما نحو الوحدة الشخصية او النوعية بخصوصها فغير لازم منه الانحفاظ من
الجنبين بالنظر الى طباع المعلول بما هو معلول الا بالقياس الى العلة الجاعلة فهذا ما انا ذاهب اليه ارى التجاء الفهم اليه
نحوه وان شريكنا السالف رئيس مشائية الاسلام يذهب الى الانعكاس من الجنبين مطلقا في مطلق العلة ويحكم بان
الواحد بالنوع يجب ان يكون لعلته ايضا الوحدة النوعية لكني لست اجد مساق البرهان اليه اللهم الا في العلة الجاعلة

ثم قال فعلى ما ذهب اليه الشيخ الرئيس من ان المتحد بالنوع لا يستند الا الى المتحد بالنوع يكون اتحاد اللوازم في الحقيقة النوعية دليل اتحاد الملزومات ايضا بالحقيقة النوعية واما على ما ذهبنا اليه حيثما ساقنا اليه البرهان من ان اصل الوحدة واجب الانحفاظ من الجانبين بالاستلزام على التعاكس لا خصوص نحو الوحدة اعني ان وحدة العلة بالنوع مستلزمة وحدة المعلول ايضا كذلك اذ ليس في طباع الكثرة ان يصدر عن الواحد بما هو واحد في مرتبة واحدة واما وحدة المعلول بالنوع فانما يقتضي البرهان انها مستدعية وحدة العلة بالماهية لا البتة كونها طبيعة نوعية كانت او جنسية فالممتنع استناد طبيعة واحدة الى طبيعتين كان ذلك على التعاقب او التبادل او التبادل الا اتحاد الاستناد الطبيعة الواحدانية الجنسية الا افراد هي التناقض العقلي من كون المعلول اقوى في مرتبة التحصيل من العلة هذا كلامه وفي هذا الكلام انظار الاول انهم عن آخرهم اتفقوا على ان الواجب سبحانه هو العلة الفاعلية للكل بالحقيقة وما غيره فمن قبيل الشرائط والروابط والوسائط كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي هي في المرتبة الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة وهذه المؤاخذة تشبه المواخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان نسبوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا عليه مسائلهم وقال بهمنيار في التحصيل ان سألت الحق فلا يجوز ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول لا غير وبالجملة اتفقت كلمة الكل على ان الايجاد مختص بالواجب سبحانه فهو مع وحدته بالعدد علة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين انحفاظ الوحدة في المعلولات الثاني انهم قالوا ان الصورة الجسمية مع كونها واحدة بالنوع علة لهيولى العناصر وهيولات الافلاك مع كونها متخالفة بالانواع وبالجملة امتناع صدور الكثير عن الواحد لا يدل على انحفاظ نحو الوحدة في المعلول فغاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد مطلقا ولو من جهات علة للكثير فوحدة العلة بالعدد لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس ايضا فضلا عن وحدته بالنوع الثالث ان القول بان الشيخ اختار انحفاظ نحو الوحدة في مطلق العلة فاعلة كانت او غيرها افتراء عليه بلا امتراء فان الشيخ في الالهيات الشفاء بعد ما بين ان الصورة شريكة لعلة الهيولى اورد على نفسه بان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وطبيعة المادة واحدة بالعدد واجاب عنه بقوله انا لا نمنع

ان يكون الواحد العام المتحد وحدة عمومية بالواحد علة للواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و
هو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابه الا بامور يقارنه اينما كانت واما ما هذا الشيء فسنعلمه بعد
وهذا الكلام يحتمل التقرير بوجهين الاول ان المسلم ان علة الواحد بالعدد لا بد وان يكون فيها واحد بالعدد وان كان فيها
امر كلي ايضا حتى ان فاعله لو كان هو الجمهور لكان جائزا وثانيهما ان الموجب الاصل وهي العلة بالحقيقة واحد
بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا بانضمام امور يقارنه اينما كانت لا بعينها فان ذلك لا يخرجها عن الوحدة العددية بل انما
يكون الواحد بالعدد تمام التاثير والايجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض البري عن القوة والانقسام
وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضة للانقسام والكثرة بامر يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة و
بالجملة لما كانت الجهة الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصيص بالنوعيات والتشخصيات علة بالذات
للهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة لها مع ملاحظة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد وذاتا تشخصية تامة
التاثير بالقياس الى الوجود والتشخص نفسه بالنظر افراد تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فهناك واحد
بالعدد وعلة لواحد بالعدد والاصل ان فيما نحن فيه الفاعل هو المفارق وهو واحد بالعدد والصورة ليست فاعلة
ولا جاعلة فلا باس بكونها واحدة بالعموم فقد استبان ان ما زعمه معلم الشارح سفسطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليه
فضلا عن ان يعول عليه بنا اظهر حال قول المتعلم ايضا قوله لما مر آنفا قال في الحاشية تفصيله ان مسئلة الاتحاد
ان كانت مسلمة عندهم فاتحادهما نوعا يستلزم اتحاد المعلومات نوعا وهو ظاهر البطلان وان لم تكن مسلمة فيلزم
عليهم القول بالشبح لان غير الصورة لا يفهم من كنههم وشبح كل معلوم مغاير لشبح معلوم آخر فلا يتصور الاتحاد النوعي بين
التصور والتصديق وهو ايضا ظاهر البطلان انتهت قوله ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم آه فيه ما افيد ان
اتحاد العلم كما يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب اتحاد العلم ايضا كما اعترف به حيث قال وبالعكس فكما
لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف متعلقهما كذلك لا يستقيم القول باتحاد متعلقي التصور والتصديق
مع اختلاف حقيقتهما كما ذهب اليه القدماء من ان ما يتعلق به التصديق يتعلق به التصور ايضا فما اورده على المتاخرين
ليس بمخصوص الورود عليهم بل هو وارد على القدماء ايضا ومنشأ هذه المفاسد هو القول باتحاد العلم والمعلوم قوله
ويظهر منه آه قال بعض المحققين من تلامذة الشارح ان هذا انما يتم لو جعل قول المص من الادراك متعلقا بقوله
نوعان واما لو جعل متعلقا بقوله متباينان كما يقتضيه القرب فلا اذ المعنى ح ان التصور والتصديق نوعان متباينان
من جهة الادراك بمعنى ان التصور ادراك والتصديق ليس بادراك بل كيفية من لواحق الادراك ولا يخفى على من له ادنى

فهم ان هذا بالهذيان اشبه منه بالبيان اما اولا فلان هذه العبارة منتحلة عن الافق المبين وعبارته هكذا التصور والتصديق نوعان من الادراك متباينان والمص قد تفنن فى العبارة ليخرج عن حد السرقة وهذا المموه قد حمله على خلاف ماخذه لجهله بالامر واما ثانيا فلان الادراك على هذا التقدير لا يكون جنسا للتصور والتصديق والا لكان التصديق عاما بل يكون فصلا مقوما للتصور السانج مميزا له عن التصديق فلا بد من امر آخر يكون جنسا قريبا لهما حتى يكونان نوعين منه ولا يمكن ان يكون ذلك الامر الا كيفية نفسانية يندرج تحتها العلم وغيره اندراج النوعين تحت الجنس ويكون الادراك فصلا مقوما لذلك الجنس المشترك بين التصور والتصديق وفصلا مقوما للتصور السانج فلا يكون التصور مندرجا تحت العلم ضرورة ان النوع لا يكون مندرجا تحت فصله المقوم فلا يكون التصور ايضا علما بمعنى كونه نوعا منه ومندرجا تحته كما ان التصديق كذلك ولا يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق كما هو الدائر على السنتهم كما لا يصح تقسيم الحساس مثلا الى الحيوان وغير الحيوان وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشراح ذيل قول المص وهما نوعان متباينان من الادراك من ان هذا الكلام يفيد فائدتين الاولى ان التصديق كيفية ادراكية والثانية ان التصور والتصديق نوعان متباينان فى غاية المتانة وما توهم ان هذا انما يتم على الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثانى فكلا فى غاية الوهن والسخافة ثم ان ما قال الشارح ههنا مناقض لما قال سابقا من ان المص اشار بقوله فان كان اعتقادا آه الى ان التصديق كيفية غير ادراكية وما قال بعض المحشين ان معنى قوله سابقا واشار الى ان الانواع كيفية غير ادراكية انه حصل من قول المص هذه الاشارة من غير ان يكون مختاره فى غاية السقوط لان حصول هذه الاشارة من كلام المص انما يصح لو كان الاعتقاد عند المص كيفية غير ادراكية كما هو مزعوم الشارح واضرابه واما على تقدير كون الاعتقاد علما وادراكا كما هو مذهب المص فلا معنى لحصول هذه الاشارة من كلامه اصلا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فانظر الى الشارح كيف تجمجم فى مقاله ولا يبالى بتهافت اقواله قوله تحقيقه ان مطلق التصور آه هذا منتحل عما قال بعض المدققين فى شرح الرسالة القطبية والتفصيل هناك انه قال صاحب الرسالة فسر التصور بامور احدها بانه عبارة عن حصول صورة الشى فى العقل وهو بهذا المعنى والاعتبار مرادف للعلم وثانيها بانه عبارة عن حصول صورة الشى فى العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشى مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشى مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثانى لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لان الاول يجوز ان يكون مع اعتبار الحكم وحاصل الفرق فيه ان العدم فى الاول مضاف الى الحكم فلا يجتمع معه وفى الثانى مضاف الى الاعتبار فيحتمل ان يكون مع الحكم لكن لا يكون معتبرا وقال شارحها التصور بالتفسير الاول كان فى مرتبة العموم وهو بهذا الاطلاق

حتى يتعلق بكل شيء ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الاخيرين وان كان يتعلق بكل شيء
على ما ذهب اليه المحققون ولهذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه على جميع التفاسير انتهى واورد
عليه بعض الاعلام بانه ان اراد حقيقة التصور فلا يصح صدقه على نفسه لان الصادق على نفسه بالحمل العرضي يكون اعتباريا
كما صرحوا به وان اراد به مفهومه الذي جعل عنوانا له فان اراد ولنفس مفهومه فلا صدق اصلا ضرورة ان الذاتي سوء علمهم
بها سواهم وان اراد صورته العقلية فمفهوم التصور صادق عليها وعلى الصورة العقلية لنقيضه سواء اخذ بالمعنى الاول
او بالمعنيين الاخيرين ضرورة انه كما ان الصورة الحاصلة واللاصورة الحاصلة صورة حاصلة كذلك الصورة
العقلية للتصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتبار الحكم صورة حاصلة ليس معها حكم وغير معتبر فيها الحكم هذا كلامه وانت
تعلم ان الصادق على نفسه بالحمل العرضي انما يكون اعتباريا لو عرض لنفسه لنفسه بلا اعتبار امر آخر معه كالوجود والامكان
ونظائرهما ضرورة ان الوجود والامكان كما يعرضان للاشياء الاخر ويصدقان عليها صدقا عرضيا كذلك يعرضان
ويعرضان لانفسهما ايضا فكما انهما يصدقان على انفسهما صدقا اوليا كذلك يصدقان على انفسهما صدقا عرضيا ايضا بخلاف
التصور فانه انما يعرض نفسه لنفسه اذا فرض تصوره فعروضه لنفسه متوقف على تصوره مع قطع النظر عن تعلق التصور
بنفسه لا عروض لنفسه بنفسه اصلا فلا يلزم كونه اعتباريا وبالجملة الصادق على نفسه بالحمل العرضي انما يكون اعتباريا
لو صدق على نفسه بهذا النحو من الصدق بلا اعتبار امر آخر معه وصدقه على نفسه على تقدير تعلق التصور به لا يستلزم كونه اعتباريا
فما ذكره قدس سره وارد عليه لكن يرد عليه ان صدقه على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي انما يتصور بتعلقه بنفسه وبنقيضه
وهذا انما يتصور بتعلق احد نوعيه اعني التصور الساذج او التصديق بنفسه ونقيضه ولا يمكن تعلق التصديق بنفسه و
نقيضه لكونهما من المفهومات المفردة فانما تعلقه بنفسه ونقيضه بتعلق التصور الساذج بهما وبهذا ظهر ان ما قال
المحقق الطوسي في التجريد قد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر ليس بشيء اذ على تقدير تعلق كل من
الاعتقاد والعلم بالاعتقاد والعلم يكون هذا التعلق من قبيل تعلق التصور بالتصور او تعلق التصور بالتصديق
كما لا يخفى والحاصل انه لا يتصور تعلق التصور الذي هو مرادف للعلم لشيء الا في ضمن التصور الساذج فوجه الفرق
بين التصور المطلق الذي هو مرادف للعلم وبين التصور الساذج المفسر بالتفسيرين الاخيرين بصدق الاول على نفسه
ونقيضه على جميع التفاسير وعدم صدق التصور المفسر بالتفسيرين الاخيرين على نفسه ونقيضه على جميع التفاسير بل
لا يصدق التصور المطلق الذي هو مرادف للعلم على نفسه ونقيضه كما عرفت ولما كان كلام هذا البعض من الافاضل
مختلا فاسدا حمل ابي واستاذي قدس سره كلام الشارح على ان مراده بمطلق التصور ههنا مطلق التصور الساذج المقابل

للتصديق لا مطلق التصور المرادف للعلم وح محصل كلامه ان مطلق التصور الساذج المقابل للتصديق من دون ان
يعتبر معه مقارنة الاذعان او عدمها لما كان في مرافقة العموم وشمول الاطلاق ولم يكن مقيدا بمقارنة الاذعان لا بعدمها
يتعلق بنفسه وبنقيضه ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي لكون نفسه ونقيضه من المفهومات الشاملة فيكون
متصورين قطعا واما التصور مع عدم مقارنة الاذعان والحكم والتصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الحكم والاذعان
فمفهوم ان كان مما يستثنى [illegible] من قضية مذكورة ولو جزءا من جزئياته مقارن للاذعان لكونه ظرفا من نسبته [illegible] كما
في قولنا التصور الغير المقارن للاذعان او التصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الاذعان مفهوم من المفهومات مثلا
لم يتعلق بنفسه لان نفسه في هذه القضية المذكورة متصور بتصور مقارن للاذعان وتصور ملحوظ معه الاذعان نعم اذا
لوحظا مفهومهما ولم يجعل جزء قضية مذكورة كان نفس مفهومهما متصورا بتصور غير مقارن للحكم والاذعان او بتصور لم يعتبر معه
الحكم والاذعان فح يتعلق بنفسه ويصدق على نفسه صدقا عرضيا وكذا الحال في نقيضه فنقيضه ان كان جزءا من قضية
مذكورة لم يصدق عليه انه متصور بتصور لا حكم معه او لا اعتبار للحكم معه او لا يصدق عليه وكذا المقيد بعدم الحكم او بعدم
اعتباره لا يحمل على نفسه ونقيضه حملا عرضيا على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيدا بالحكم او اعتباره لان العلم المتعلق
بهما [illegible] كونهما مقيدين بالحكم او اعتباره اي كونهما جزء [illegible] لا يصدق عليه انه تصور لا حكم معه او تصور
لم يعتبر معه الحكم ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق على المتعلق به هذا العلم انه تصور لا حكم معه او لم يعتبر
معه الحكم ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق على المتعلق به هذا العلم انه تصور لا حكم معه او لم يعتبر معه
الحكم فالمراد بقوله واما المقيد بعدم الحكم اه التصور الساذج الذي اعتبر فيه انه غير مقارن للحكم ولا ريب انه اخص من
مطلق التصور الساذج فانه قد يكون مقارنا للحكم والاذعان ايضا وقوله او بعدم اعتباره ان اراد به مطلق التصور
الساذج فلا ريب [illegible] انه يصدق على نفسه ونقيضه [illegible] والتقييد بعدم اعتبار الحكم ليس الا في اللحاظ وليس في الواقع
فهو [illegible] اخص من مطلق التصور الساذج [illegible] فلا يصدق على نفسه ونقيضه على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيدا بالحكم
او اعتباره وان اراد به التصور المقيد باعتبار عدم الحكم [illegible] للدوام [illegible] فلا يصدق البتة على نفسه على
جميع التقادير لكن الكلام على هذا يكون [illegible] بالحمل [illegible] قوله بالحمل العرضي قال في الحاشية اي
[illegible] بان يكون [illegible] الحمل الاولي الذاتي انتهى [illegible] يشعر بان المراد بالحمل
العرضي الحمل الاولي الذاتي والظاهر ان المراد بالحمل العرضي [illegible] في قوله التصور ونقيضه لما كان من المفهومات
الشاملة التي يتعلق بها التصور فيحمل عليهما التصور [illegible] على نفسه ونقيضه حملا عرضيا

بالمواطاة فانما يصح لو صح حمل المبادي سواء كان على شيء حملا عرضيا فتامل قوله فلا يحمل على نفسه آه قال في الحاشية
اي على نفس مفهوم المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره وكذا على نقيضه قال بالامر اذ في حاشية على الحاشية
المتعلقة بالرسالة القطبية عدم الصدق على التصديق ان يكون افراد التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضها
مقيدا بالحكم او اعتباره اشتبه عليه ما ذكره من ان الشارح لم يلتزم الا ان كان في التصور الساذج التصديق
الذي لا يكون متعلقا بالحكم عليه ولا بالمحكوم به والا لم يصح القول بان التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره
ونقيضهما او كان مع الحكم او اعتباره ولا يصدق على التصور الساذج مع ان المعرف هاهنا اذ لم يصدق على التصور
التصور الساذج مقابلا لها لانه يكون العلم المتعلق بالمحكوم عليه بالحكم به تصديقا وهذا باطل قطعا لان الاولى
المفردة لا يكون الا تصديقا بل لا شبهة من الاول ان يكون العلم المتعلق بالمحكوم عليه تصورا ساذجا فيه في
التصور الساذج عليها صدقا عرضيا لكونها مع الحكم او اعتباره فتامل قوله اي الا ان العلم المكيف بالكيفية الاذعانية آه
هذا ماخوذ مما قال بعض المحققين في مراتب الشيء حيث قال التصديق هو الصورة الحاصلة في العقل فقط
ويحتمل الوجهين الاول مع عدم اعتبار الاذعان والثاني مع اعتبار عدم الاذعان فالاول اعم من الثاني بحسب
المفهوم دون التحقق لان العلم التصديقي هو العلم المكيف بالكيفية الاذعانية لا يكون فيه عدم اعتبار الاذعان ولا
لا اعتبار عدم الاذعان وتحقيق العلم التصديقي يمكن في كل منهما وفيه نظر فظاهر اذ الاول مرتبة الشيء من حيث هو هو اعني
مرتبة لا بشرط شيء بخلاف الثاني فهو كما انه اعم من الثاني بحسب المفهوم اعم بحسب التحقق ايضا لان الطبيعة المطلقة
اعم من المقيدة فهي تتحقق مع العلم التصوري والتصديقي جميعا وما قال الشارح في توجيه كلام هذا البعض في بعض
حواشيه ان الماخوذ مع عدم الاذعان مجرد في نفس الامر مطلقا والماخوذ مع عدم اعتباره وان جوزنا قرانه به في
بادي النظر لكن يجب خلوه عنه في نفسه وفي الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية وهي من مواطن نفس الامر
فلا يكون علما تصديقيا لان العلم التصديقي المكيف بالكيفية الاذعانية من حيث هو مكيف بها يعتبر فيه الاذعان اذ لا معنى
لاعتباره الا حصوله فيه فلا يمكن خلوه عنها في شيء من مراتب الوجود في نفس الامر ولا يلزم بطلان الشيء مع فرض
وجوده والوجود في تلك الملاحظة مفهوم تصوري دون المكيف بالاذعان ففي العلم التصديقي لا يمكن اعتبار عدم
الاذعان ولا عدم اعتبار الاذعان وفي غيره يمكن كل منهما لا يرجع الى طائل لان مرتبة الشيء من حيث هو هو لا يابى
من ان يوجد معه شيء زائدا ولا يوجد فهو يجامع المرتبتين اعني مرتبة بشرط شيء وبشرط لا شيء فالتصور الذي اخذ مع
عدم اعتبار الاذعان اي ما لا يعتبر معه مقارنة الاذعان اعم مما اعتبر معه مقارنة الاذعان وعدم مقارنته بحسب التحقق

فتوہم ان ما اعتبر فیہ مقارنۃ الاذعان لا یمکن ان یوخذ مع عدم اعتبار الاذعان فلا یکون اعم منہ بل یکون مقابلاً
لہ توہم فاسد لان المہیۃ الماخوذۃ بشرط شئ اخص من المہیۃ الماخوذۃ لا بشرط شئ فی الواقع واعتبار الاشتراط
بشئ او عدم الاشتراط بہ انما ہو فی ملاحظۃ العقل فالمہیۃ لا بشرط شئ تتحقق بتحقق المہیۃ بشرط شئ فی نفس الامر و
الواقع وان لم یتحقق بتحققہا فی ملاحظۃ العقل وانفکاک احدہما عن الآخر فی ملاحظۃ العقل لا یستلزم انفکاکہما
فی نفس الامر ضرورۃ ان الواقع اوسع من الملاحظۃ **قولہ** ثم اعلم انہ قد یقرر الشبہۃ آہ حاصل تقریر الشبہۃ
باعتبار نفس التصدیق انہ اذا تعلق التصور بالتصدیق یلزم اتحادہما نوعاً بناءً علی اتحاد العلم والمعلوم وجوابہ
منعہ بوجوہ منہا ما ذکر فی الشرح وحاصلہ ان مہیۃ التصدیق انما یعقل بالوجوہ العرضیۃ والاتحاد بین العلم
والمعلوم انما ہو فی علم الشئ بالکنہ ورد بان التصدیق مہیۃ امکانیۃ یمکن تصورہا بذاتہا ومجرد امکان تصور مہیۃ
بالکنہ یکفی فی لزوم الاستحالۃ ومنع امکان تصور مہیۃ التصدیق قیاساً علی الواجب تعالی مکابرۃ محضۃ ضرورۃ
ان لا حجر فی تصور الحقیقۃ الامکانیۃ والقیاس علی الواجب تعالی قیاس مع الفارق فان الواجب سبحانہ لا یمکن
ادراکہ بالکنہ ولا بکنہہ کما مر فی اوائل الکتاب ومنہا ان التصور المتعلق بالتصدیق تصور خاص فاللازم انما ہو
الاتحاد بینہ وبین التصدیق المطلق وذلک لا ینافی التباین النوعی بین التصور المطلق والتصدیق المطلق ورد بان
اتحاد التصور الخاص مع التصدیق المطلق ایضاً باطل لانہ من قبیل اتحاد الانسان مع الفرس المطلق وتفصیلہ
ان معنی التباین النوعی ان لا یصدق شئ من افراد احد النوعین علی شئ من افراد النوع الآخر کالانسان والفرس
فان شیئاً من افراد الانسان لا یصدق علی شئ من افراد الفرس وکذا بالعکس واذا صدق شئ من افراد التصور
علی فرد من افراد التصدیق بطل التباین النوعی بینہما ویلزم کون التصدیق الذی ہو نوع مباین للتصور ذاتیاً للتصور
الخاص وبطلانہ لا یخفی علی من لہ ادنی مسکۃ ومنہا ان معنی اتحاد العلم والمعلوم انہما متحدان بالمہیۃ النوعیۃ مع
قطع النظر عن العوارض الحاصلۃ للمعلوم فی الذہن واذا حصل المعلوم فی الذہن یعرض لہ ہناک العوارض ویصیر
علماً مغایراً للمعلوم فالعلم ہو المکتنف بالعوارض والمعلوم ہو الشئ من حیث ہو ہو وہما متغایران فالعلم ہو مجموع
المعروض والعارض والمعلوم ہو المعروض فقط والکل مغایر للجزء حقیقۃ مغایرۃ ذاتیۃ ورد بانہ لا شک ان العلم
لیس من الامور التی تحققہا باعتبار العقل واختراع الذہن بل ہو من الامور المتحققۃ فی نفس الامر ولہ حقیقۃ محصلۃ
واذا کان العلم مجموع المعروض والعارض یلزم ان یکون حقیقۃ العلم مرکبۃ من الجوہر والعرض او من المقولتین
المتباینتین مطلقاً ولا شک ان کل حقیقۃ مرکبۃ کذلک فہو اعتباری لیس لہ حقیقۃ واحدۃ محصلۃ وستقف علی ابطال

هذا المذهب بالبسط وجه ان شاء الله تعالى ومنها ما قال بعض المحصلين من نظار حواشي شرح المواقف انه لو كان التصور
والتصديق عندهم نفس العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم لورد الاشكال
لكنهم جعلوا اياهما نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع الشيء اتحاد انواعه معه لاشتمالها على فصول
زائدة وجنس وان وجب حمله على الفصل لكنه يكون عرضا عاما فلا يلزم من اتحاده اتحاده واورد عليه بعض الاعلام
بانه ان اراد ان العلم المطلق الشامل لكل معلوم معلوم حقيقة جنسية فممنوع كونه غير صحيح على تقدير اتحاد العلم بالمعلوم
لكونه حقائق متخالفة حسب تعدد المعلومات فلا تكون حقيقة جنسية لا يقال في الجواب لانا سلمنا انه مهية جنسية لكن
احد نوعيه التصور والآخر التصديق حين تعلقها بمعلوم واحد وتعلق الاول بالثاني يتحدان حقيقة وبالذات وان
اراد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد ما بين تحته الانواع فهذا افسد لان العلم قد يتعلق بمهية نوعية بل شخصية فيلزم
اتحاده مع النوع او الشخص فكيف يكون جنسا والا يلزم ان يكون المهية النوعية او الشخصية بالحصول في الذهن
جنسا محتاجا الى الفصل وهذا مما يحيله البديهة وهذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن ما افاد في الشق الاول
من عدم صحة كون العلم المطلق الشامل لكل معلوم معلوم جنسا لكونه حقائق متخالفة حسب تعدد المعلومات و
تخالفها محل تامل اذ كون العلم اجناسا مختلفة لانواع مختلفة يكفي لكون التصور والتصديق نوعين لجنس الادراك
اذ على هذا التقدير ايضا يكونان نوعين مختلفين وان لم يكن لكل واحد منهما جنس واحد وما قال بعد التسليم فهو كلام حق
كما سينكشف ان شاء الله تعالى وما افاد في الشق الثاني فهو وان كان ايضا في غاية المتانة لكن لاحد ان يلتزم
كون المهية النوعية الحاصلة في الذهن مبهمة لكونها جنسا لاحد انواعها فهي حقيقة مبهمة مع كونها عين تلك الحقيقة
المحصلة مع تغاير اعتباري والسر فيه ان الحقيقة النوعية وان تحصلت باعتبار الوجود الخارجي لكنها مبهمة من حيث
الوجود الذهني وباعتبار وجودها في الذهن يحتاج الى انضمام امر اليه معها ويجعلها نوعا حتى تكون صورة تصورية مثلا
وبالجملة لا بعد في ان تكون حقيقة واحدة محصلة بحسب ظرف ومبهمة بحسب ظرف آخر كما ان مادة الشيء مع مباينتها
مع ذلك الشيء وعدم صحة حملها عليه بحسب ظرف يكون جنسا ومحمولا عليه في ظرف آخر فليجز ان تكون الصورة مع اتحادها
مع المعلوم جنسا لامر آخر بحسب ظرف آخر فالتحصل النوعي ليس بمانع من الابهام لا سيما اذا لم يكن النوع
حقيقيا والصواب ان يقال ان اتحاد العلم مع المعلوم لا يمكن الا بتعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور
مثلا بالمعلوم مستلزم لاتحاده وذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوما على انه اما ان يمكن تصور التصديق
او المصدق به اولا يمكن والثاني باطل بالبديهة وعلى الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو التصور مع التصديق او

المصدق به فيلزم الاشكال واما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس آه فلا يخفى سخافته لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا
اعني العلم اتحاده مع المعلوم مستلزم لاتحاد احد نوعيه مع النوع الآخر كما لا يخفى وقوله والجنس وان وجب حمله آه
في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس متحدا مع شيء مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان متحدا معه
بعد تحصله بالفعل فيلزم من اتحاده اتحاده كما لا يخفى على من له دراية سليمة ومنها ما قيل ان اطلاق العلم على التصور
والتصديق انما هو لكونه جنسا لهما وان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الجنس فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق بل
اللازم اتحاد جنسهما وهذا الجواب مع كونه قريبا من الجواب الاول مما لا يدري محصله لانا اذا شككنا في النسبة وحصلت
صورتها في ذهننا فلا ريب ان صورتها متحدة معها ذاتا عندهم وهو نوع من الادراك فلا بد له من جنس وفصل ثم
اذا تعلق بهذه النسبة الاذعان مع اعتبار الادراك التخييلي للنسبة فلا بد وان يحصل من تلك النسبة صورة اخرى
في الذهن فاما ان يتعلق الصورة التي هي الاذعان بتلك النسبة مع قطع النظر عن تحصلها بفصل فلا تكون تلك
الصورة تصديقا اذ التصديق عبارة عن الصورة المحصلة بالفصل او يتعلق بها بعد تحصلها بالفصل فلا بد من
ان تكون الصورة التصديقية متحدة مع صورة تلك النسبة الحاصلة من قبل المتحصلة بفصل من الفصول فيلزم
حصول الصورتين المتباينتين او عدم شيء مع اتحادهما ولو فرض ان الجنس اي الصورة [illegible]
في ضمن النوع متعلق بالنسبة ومتحد معها فلا تكون الصورة الحاصلة من النسبة في الذهن [illegible] تصديقا
لان التصور وكذا التصديق عبارة عن الصورة الحاصلة المتحصلة بالفصل فتامل فيه اقول يرد عليه آه هذا الايراد
قد اورده بعض المدققين في شرح الرسالة القطبية محصله ان اتحاد العلم والمعلوم مستلزم لاستلزام قولنا لو
تعلق التصور بالتصديق يلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والتباين الذاتي بين التصور والتصديق
يستلزم صدق قولنا لو تعلق التصور بالتصديق لم يلزم اتحادهما [illegible] والحاصل انه يلزم صدق [illegible]
وصدق الشرطية الاولى يستلزم صدق المقدم فتامل والجواب ان المنافاة آه قال في الحاشية [illegible]
المذكور آنفا وتفصيله انا لا نسلم المنافاة بين هاتين الشرطيتين المذكورتين فان المقدم الا [illegible] وجود
الفصال آخر اي الفصال كان انما التنافي بين تالي هاتين الشرطيتين مسلم لكن هذا التنافي لا يستلزم [illegible]
الاترى انهم جوزوا استلزام المقدم المحال للنقيضين كقولنا ان كان زيد حمارا كان حيوانا وكلما ان كان حمارا
لم يكن حيوانا وكان هاهنا وقال بناء على جواز [illegible] المحال [illegible] الشيء [illegible]
كان [illegible] ان لم يكن شيء من الاشياء [illegible]

بين المحالين مع تنافي تاليهما فتأمل انتهت اعلم ان المصر قد تمسك بهذه المقدمة في حل اشكالات كثيرة ولعل الحق
ما قال صاحب القبسات ان تسويغ استلزام المحال محالا على الاطلاق من تحسين الكلام وان هو الا سبيل
الاستبعادين ولطم الكونيين ومن الذايعات المقبولة ان الاستلزام بين المحالين انما يصح اذا لم يكن بينهما تنافي
في نفس الامر في لحاظ العقل وكان بينهما علاقة ذاتية وبالجملة تجويز استلزام المحال للنقيضين وللنقيضين مطلقا
باطل اذ استلزام شئ لشئ انما يكون اذا كان بينهما علاقة ذاتية واليه اشار بقوله وفيه نظر سيأتي آه قوله
وقد يقال آه محصله ان افعال التصديقات المعينة بالعلم الحضوري وتعقل ماهية الكلية بالوجوه العرضية وقد عرفت
ان التصديق ماهية امكانية لا تتغير في اكتناهها وما قال بعض المدققين ان امكان تصور ماهية التصديق مكابرة
محضة قال بعض الاعلام لو تنزل فحقيقة التصديق متصورة للمبادي العالية فتصور المبادي العالية المتعلقة
بالتصديق متصورة حقيقة فيلزم الاشكال الا ان يقال علوم المبادي العالية ليست بتصورات اما بناء على ان
علومها بمعلولاتها حضورية كما يظهر من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات وبناء على ان التصور قسم من
العلم الحصولي الحادث والحق ان التصديق عند القائم مخالف بالحقيقة للادراك التصوري وادراك المبادي متعلق
بحقيقة التصديق فيلزم اتحادها مع التصديق مع كونهما متخالفين بالنوع قوله اقول العلم بذاتيات المعلوم
آه يعني ان العلم المتعلق بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري علم حصولي فالعلم المتعلق بالتصديق وان كان علما
حضوريا لكن العلم المتعلق بذاتياته علم حصولي فيلزم اتحاد التصور مع حقيقة التصديق واعترض عليه بان التصديق
اذ هي كيفية من كيفيات النفس فهي بسيطة خارجا لما قد صرح الشيخ ان المادة والصورة للاعراض فيكون بسيطا
وهيهنا ايضا لا تلازم بين البساطة الخارجية والذهنية وفيه ان الشيخ لا يقول بالتلازم بين التركيبين بل يرى البسائط
الخارجية مركبة من الاجزاء المتحدة في الوجود ويقول باندراجها تحت مقولة من المقولات بالذات فان قيل
الموجود قد يكون مركبا من الاجزاء الحدية يقال لها الجنس والفصل حقيقة وهي متحدة مع الاجزاء الخارجية
المادة والصورة ولا فرق بينهما الا بان الاجزاء المحمولة هي المأخوذة لا بشرط شئ والخارجية هي المأخوذة بشرط
لا شئ فهي اجزاء باعتبار وغير اجزاء باعتبار آخر وقد يكون بسيطا كالسواد والمركب من اللون وقابض البصر مع الاجزاء
الوهمية فرضية محضة والسواد ليس فرض محض وليس على سبيل الحقيقة اما جنس وفصل قال الشيخ في التعليقات كما
الاجزاء وكذا اذا كان بسيطا يخترع العقل شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا يقوم مقام الفصل واما في المركب فالجنس
يناسب المادة والفصل يناسب الصورة فظهر ان التركيب قد يكون من الجنس والفصل وقد يكون ما يتوهم

مغايرتهما والاول مستلزم للتركيب الخارجي والثاني غير مستلزم له بل يجب ان يتحقق بدونه لا يقال ان الشيخ مع
تصريحه بان الماهيات العرضية بسائط خارجية غير مركبة مما يناسب الجنس والفصل اعني المادة والصورة قد حكم
بانها مندرجة تحت مقولة من المقولات اندراج النوع تحت الجنس فمحصل كلامه ان البسيط اذا لم يكن له اجزاء
غير محمولة فقد يخترع العقل شيئا يقوم مقام الجنس وهي المادة وشيئا يقوم مقام الفصل وهي الصورة فتكون
المادة والصورة اختراعيين لان العقل يحلل البسيط الى الجنس والفصل ثم باعتبارهما بشرط لا شيء تحصل المادة
والصورة في فرض العقل لانهما ليسا متحققين في الخارج انما الموجود البسيط المتحد معه جنسه وفصله الموجودان
بوجود واحد بخلاف المركب اذ فيه اجزاء هي موجودة في الخارج يناسب احدهما الجنس والآخر الفصل فلا يدل كلام
الشيخ على انتفاء الحد الحقيقي للبسيط الخارجي فان قيل قال الشيخ في التعليقات اجزاء حد البسيط يكون اجزاء الحد
لا القوام وهو شيء يفرضه العقل واما هو في ذاته فلا جزء له يقال مراده بالاجزاء الاجزاء الخارجية وغرضه ان الاجزاء
الخارجية لحد البسيط اجزاء الحد لكونها اجزاء غير محمولة وليست اجزاء القوام البسيط لاتحادها معه فليست تلك الاجزاء
اجزاء للبسيط حقيقة وهذا انما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون منحلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط خارجا و
ذهنا فلا حد له ولا يمكن ان يقال ان الشيخ ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحد له والا فقد
قد صرح الشيخ بجنسية المقدار للخط والسطح والجسم التعليمي وبالجملة البساطة الخارجية عند الشيخ لا يستلزم البساطة الذهنية
فظهر انه ليس قائلا بالتلازم بين التركيبين وسيجيء ان شاء الله تعالى بيان مذهبه في هذا الباب باتم تفصيل ومع
قطع النظر عما ذكر للاشكال انما يرد على القائلين بكون التصور والتصديق من الادراك متباينين بحسب الحقيقة فلا
يسعهم ان يقولوا ان الادراك ليس بجنس والتصور والتصديق ليسا بنوعين مندرجين تحته فكيف يكون التصديق
عندهم بسيطا ذهنيا وبالجملة العلم المتعلق بالحقيقة الكلية للتصديق علم حصولي قطعا اذ لا حضور لها كلية سواء كانت تلك
الحقيقة بسيطة او مركبة فيلزم الاشكال وبهذا ظهر ان ما قال بعض ناظري كلام المص ان التصديق كيفية من كيفيات
النفس وهي بسيطة خارجا فتكون بسيطة ذهنا ايضا للتلازم بينهما فلا يمكن ان يقال العلم المتعلق بذاتيات
المعلوم بالعلم الحضوري علم حصولي على تقدير تمامه غير مجد كما لا يخفى على المتأمل **قوله** ومن ههنا دفع آه قال
في الحاشية لان علم النفس بذاتها وصفاتها الانتزاعية علم حصولي لا حضوري والا لم يقع الاختلاف في حقيقتها بانها
بسيطة او مركبة مجردة او مادية انتهت **قوله** هو المجمل آه قال في الحاشية اي بالشخص والا فالعلم بحقيقة الكلية
ولو كانت مجملة علم حصولي انتهت يعني ان النفس حاضرة عند نفسها من حيث الاجمال دون التفصيل لان الموجود

في الخارج نفس واحدة بالتشخص مشتملة على جميع ذاتياتها وجميع ما يحمل عليها من العرضيات فالحاضر بهويتها المتشخصة
وهذا هو الاجمال فهو منكشف بالعلم الحضوري واما ذاتياتها وعرضياتها فهي متحدة معها وجوداً بحيث لا امتياز بينها
الا بعد التفصيل والتحليل وحين التحليل يكون علمها بصورة مميزة عن صورة الآخر فيكون العلم حصوليا قوله والا يلزم
اجتماع المثلين آه قال في الحاشية هذا دفع لما يتوهم من ذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري واوصافها العينية
حاصلة للمدرك بنفسها بصورة اجمالية ولو ارتسمت صورها التفصيلية ايضا للمدرك يلزم اجتماع المثلين لان المجمل والمفصل
متحدان نوعا وحاصل الدفع ان اجتماع المثلين المستحيل هو ان يحصل صورتان اجماليتان او تفصيليتان من
نوع واحد لموضوع واحد في آن واحد واما حصول احدهما بالاجمال والاخرى بالتفصيل او حصول احدهما بنفسها والاخرى بصورتها فلا
انما المحال اجتماع المثلين المتمائزين بسبب الموضوع في موضوع واحد اذ لا تمائز بينهما مع وحدة الموضوع والتمائز
والتماثل فرع الاثنينية واما الامران المتمائزان بحسب انفسهما لا بحسب الموضوع وان كانا متحدين بالماهية النوعية
فيجوز اجتماعهما في موضوع واحد وقيام احدهما بالآخر في زمان واحد اذ لا يرتفع التمائز بينهما بوحدة المحل لا يكون احدهما
محلا للآخر كما بين النفس وصورتها التفصيلية لها فتامل انتهى اعلم انهم لما قالوا ان العلم عبارة عن الصورة المساوية
للمعلوم ورد عليهم الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفاته بوجهين لانه لم يلزم ان يحصل في ذاته صورة مساوية لذاته
ولصفاته وهذا اجتماع المثلين وهو محال وبين وجه استحالته تارة بانه يجب على تقدير اجتماعهما في محل
تمائزهما بالذات او باللوازم اليه لان الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة
امتيازا الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كانت العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا
فلا تماثل لانه فرع الاثنينية ورد بان عدم التمائز في نفس الامر ممنوع لجواز تمائز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة
الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمائز بمعنى عدم علمنا بالتمائز غير ممتنع وتارة بانه على تقدير جواز اجتماعهما
اذا اجتمع سوادان في محل مثلا جاز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين عن المحل تجوز
ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل يصحح اتصاف المحل بالضد الآخر وذلك الضد
ضد للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده وهو محال ورد بان هذا فرع جواز خلو المحل
فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما في حيز المنع اما الاول
لازمين للمحل فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز خلو المحل عن المثل وضده ايضا فلا يلزم
وتارة بانه على تقدير جواز اجتماع المثلين لا يمكن لنا الجزم بان القائم بالمحل

واجيب بالتزام انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا وتارة بانه لو جاز اجتماع المثلين لارتفع
الامان عن احكام الحس لجواز ان يكون الشيء الواحد المحسوس اشياء كثيرة واجيب عنه بانا لا نجد بأسا فيه
الارتفاع المذكور كيف والحس قد يغلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا والاشجار الشديدة منكوسة والسفينة في الماء
بقدر الاجاصة والراكب في السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك. واجاب عنه جدي واستاذي
بان تجويز ارتفاع الامان عن احكام الحس مما يبطل كثيرا من الاحكام واما الامثلة التي اوردها لوقوع اغلاط
الحس فلها اسباب مذكورة في موضعه وتلك الاسباب منتفية فيما نحن فيه والمجوزون لاجتماع المثلين قالوا
تارة ان الجسم ليس في الشيح فيعلوه كدرة ثم كمودة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا تعاقب افراد السواد المطلق
عليه فالكمودة كدرتان اجتمعا والسواد كمودتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين والجواب ان مراتب الكيفية
انواع مختلفة بالماهية والحقيقة فالسواد الضعيف حقيقة والقوي حقيقة اخرى فليست الكمودة سوادان بل الكمودة
حقيقة وراء حقيقة السواد وكذا الحلوكة ليس سوادان بل هي ماهية اخرى غير ماهية السواد وانما اختلاف تلك الانواع
بالفصول المقومة لها وتارة بان الجزئيات متماثلة فعلى تقدير حصول صورها في الاذهان يلزم اجتماع المثلين
بل اجتماع الامثال واما قال بعض الاعلام قده ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام
موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها واما الجزئيات المجردة وان
كان محلها النفس لكن ليس علمها على وجه الجزئية بل انما يدرك ماهياتها دون اشخاصها فحل احدا وجها لاختصاص
جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر والحق ان حصول الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي
في الذهن وان كان مسلما لكن لا يلزم اجتماع المثلين اذ قد تحقق ان التشخص انما يحصل بنحو الوجود فالشخص
اذا حصل في الذهن فقد انخلع عنه وجوده الخارجي فلابد ان يتشخص بتشخص آخر مغاير للتشخص الاول في هذا النحو من
الوجود والوجود الخارجي ان كان مغايرا للوجود الذهني فلابد ان يكون التشخص الحاصل في هذا النحو من الوجود
مغايرا للتشخص الحاصل في النحو الآخر منه مع ان التشخص الخارجي ليس تشخصا للشخص باعتبار وجوده في
الذهن لان التشخصات الخارجية غير كافية في تشخص الشخص الذهني اذ التشخصات الخارجية مشتركة في جميع
الصور الذهنية القائمة بالاذهان الخاصة ولكل شخص منها تشخص خاص مغاير لما في الخارج بحسب قيامه
بالذهن فالشخص الخارجي يحصل في الذهن مع تشخصه الخارجي ويصير موجودا بالوجود الظلي فيتشخص بتشخص
آخر فقد اجتمع التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني وليس هذا اجتماع المثلين اذ اجتماع المثلين

هو اجتماع الامرين المتشاركين في المهية الذي يتحد في محل واحد وكما تستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما
صرحوا به والامتياز بين المتشخص بالتشخص الذهني والمتشخص بالتشخص الخارجي حاصل لان التشخص الذهني و
الخارجي متخالفان والاستحالة في اجتماعهما في محل واحد ثم ان ما ذكرنا انما يصح على تقدير كون الوجود امرا زائدا
على المهية عارضا لها واما على تقدير كون الوجود نفس المهية كما حققنا في فواتح الحواشي فلا يصح اصلا اذ على تقدير
كون الوجود متحدا مع نفس الحقيقة بلا امر زائد عليها حصول الهوية الخارجية في الذهن محال والا كانت الهوية العينية هي
في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فتكون بما هي موجودة ومنشأ موجودة خارجية فتكون بما هي ليست في الاعيان
واقعة في الاعيان والهوية لا يحد في ان تلك الجزئي حصولها اما ان يكون نفس ذاته بما هي في الخارج مرتسمة في
الذهن فيلزم كون ذاته بما هي مرتسمة في الذهن واقعة في الاعيان او لا تكون ذاته بما هي موجودة في الاعيان
حاصلة في الذهن بل انما تكون حاصلة فيه بعد التعري عن الوجود الخارجي فتكون معراة عن التشخص الخارجي
مع ان هذا غير ممكن على تقدير كون الوجود والتشخص متحدين عين نفس ذاته وبالجملة على تقدير كون الوجود والتشخص
متحدين عين نفس الحقيقة لا احتمال لحصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن ضرورة انه لا بد ان يرتفع وجوده وتشخصه
الخارجيان حين حصوله في الذهن فلا يجوز على تقدير حصوله في الذهن من ان يكون له هوية مشتركة بين الوجود الخارجي
والذهني اذ لا معنى للهوية الا الوجود الخارجي والا لزم العدم مع ان ما ذكرناه [illegible] الاحتمال وجود يرى ويشخصه بين
على ان الوجود الذهني لا يتصور بدون الحصول في الذهن كما سيجيء ان شاء الله تعالى ومصداق الحصول نفس
ذات الحال لانه عبارة عن نحو الوجود فيكون نفس ذاته منتسبة الى الموضوع فيكون محتاجا اليه بذاته وحينئذ فيكون
حين كونه في الخارج ايضا محتاجا الى الموضوع وهذا باطل قطعا ضرورة ان من الصور ما هو جواهر ايضا وما قيل ان
غاية التشخص الا نيابة في وجوده في الذهن ولا يوجب ان لا تشخص بتشخص زائد حاصل من قبل وجوده في الموضوع
ولا ذا حرج في ان يكون الشيء واحد تشخصان احدهما خارجي والآخر ذهني والتشخص الخارجي مميز له عن الاشخاص
الخارجية جميعا ويميز عن الاشخاص الذهنية الحاصلة من الامر المتنازل لذلك الشيء والتشخص الذهني يحصل له
حين وجوده في الذهن تميزه عن الاشخاص الذهنية الاخر الحاصلة له بالنسبة الى الاوقات الاخر فان التشخص الخارجي
بمنزلة الكلي بالنسبة الى التشخص الذهني فغاية الامر ان لا يكون كليا في الاصطلاح فان التحقيق ما حققنا ذكرنا ولعلك
تشتغل بمن قدمنا حقيقة التحصيل ان لا يلزم فيما نحن فيه اختلاف المثلين اصلا لان قوام ذات الشيء وحقيقتها
وحقيقته وصورها موجودان ذهنية والهوية والذات النفس في امر بحيث واحد مرة ذاتها يحملها فان التحصيل حاصل المثلين

في محل واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما لا حلول احدهما في الآخر فلو فرض ان علم النفس بذاتها وصفاتها بحصول صورها
فيها فالصورة الحاصلة من النفس في النفس وكذا الصور الصفات الحاصلة منها في النفس تكون موجودة بوجود
ظلي ذهني والنفس وكذا تلك الصفات انفسها موجودة بوجود اصلي خارجي فتكون صورة النفس مغايرة لها
وكذا صور صفاتها لصفاتها في نحو الوجود فتكون متمائزة بحسب التشخص ايضا فيتحقق الامتياز بين النفس الموجودة
بالوجود الاصلي وبين صورتها الموجودة بالوجود الظلي وكذا بين الصفة القائمة بها قياما اصليا وبين الصفة
الموجودة فيها وجودا ظليا لتغاير وجودهما وتشخصهما فلا يرتفع الامتياز بينهما في الواقع حتى يلزم اجتماع المثلين وهذا
ما قال في الحاشية وما قيل انا لا نسلم لزوم اجتماع المثلين فيما نحن فيه لجواز ان يكون المحل باعتبار الجهات
موجبا لتعدد التشخصات كالهيولى فانهم قالوا ان الصورة الجسمية واحدة ومحلها الهيولى ايضا واحد وقد قامت بها
افراد الجسميات في زمان واحد وما ذلك الا لاختلاف استعداد المحل فكذلك يجوز الاختلاف في الصورة وصورة الصفة
ايضا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل ففيه ان مجرد اختلاف استعداد المحل لا سيما فيما نحن فيه لا يمكن ان يكون
منشأ للامتياز والتغاير اصلا والامتياز بين افراد الصورة الجسمية انما هو من جهة الصورة النوعية لان الهيولى
عندهم قابلة محضة والقابل من حيث هو قابل لا يتصور منه التحصيل والفعلية اصلا فالمنع وان كان موجها لكن ما ذكر
في سنده غير صحيح فتامل قال المص وان العلم والمعلوم آه اعلم ان هذه الشبهة لا اختصاص لها بالتصور المتعلق
بالتصديق او المصدق بل العلم لما كان من مقولة الكيف ومتميزا عن الكيفيات المحسوسة وغيرها من انواع الكيفية
بالنوع اشكل تعلقه بكل نوع يفرض بل نقول الجهل عدم العلم عما من شانه فاذا تعقلنا الجهل يكون العلم
عين عدمه وهو باطل بالضرورة وبعبارة اخرى التصور لا حجر فيه فيتعلق بنفسه وبنقيضه واذا تعلق بنقيضه كان متحدا
مع نقيضه بالذات فيكون محمولا على نقيضه مواطاة انما لا يكون محمولا عليه حملا عرضيا واجاب عنها العلامة الحافظ
البنارسي في بعض تصانيفه بان العلم ليس الا حضور الشيء عند الذات المجردة سواء كان الشيء الحاضر والحاضر
عنده واحدا كما في علم النفس بذاتها او كان الحاضر قائما بالذات المجردة قياما اصليا كما في علمها بصفاتها الحقيقية
والملكات الفاضلة او الردية او ظليا مثل حضور الاشياء الخارجة عن الذات المجردة عندها بصورها فظهر ان
للمجردة عن المادة من حيث انه مجرد صلوحا لان ينكشف عليه كل شيء ينطبع فيه والانكشاف بما هو انكشاف متحد
بالنوع للقدرة وغيرها من الكيفيات والانواع الاخر الجوهرية والعرضية ثم لما تاملنا في كيفية الانكشاف وجدنا
ان مناطه حضور المنكشف بذاته عند من ينكشف عليه وليس هناك امر يزيد في المنكشف عليه والمنكشف حكمنا بان

العلم عين المعلوم لكنا بان الوجود عين الماهية في الخارج مع علمنا بان الحقيقة الانسانية غير المعقول من الوجود
وانما مقصودنا ان الحكم المذكور ان كان في وجود الشيء في الاعيان والا فلان ليست الا كون احدهما ظرفا للنفس الشيء
من غير ان يقوم بالشيء امر هو الوجود وقس عليه عينية العلم مع المعلوم مثل عينية الوجود مع الموجود فقال وبهذا
يصحح ... اتحاد العلم ... كل ما يفرض معلوما وان كان لقضينا حق كون العلم حقيقة مغايرة
للوقاكون الاثر ... العلم ... وجوده الاول ان قوله ورتبنا آه ليس لشيء اذ ليس مناط
الانكشاف مطلقا ... عند من ينكشف عليه ... للمنكشف ... كما في العلم بالمعدومات فلا
يكون مناط الانكشاف ... بذاته عند من ينكشف عليه فقد يكون الحاضر عند من ينكشف عليه وجه من
وجوهه فلا يكون المنكشف ... حاضرا بذاته عند من ينكشف عليه فلا معنى للقول بان مناط الانكشاف مطلقا حضور
المنكشف بذاته عند من ينكشف عليه الثاني ان قوله وليس هناك امر ... آه في حيز البطلان اذ لو لم يكن هناك
امر يزيد في المنكشف عليه يكون العالم ... ذات العالم فيكون كل شيء منكشفا عنده بحضور نفس ذاته عنده ذاته
ولا يكون ... في مرتبة العقل ... فلابد من امر زائد على المنكشف عليه سواء كان صورة او صفة
اخرى الثالث انه لا يلزم من كون العلم غير زائد على ذات العالم ان يكون عين المعلوم لاحتمال ان يكون عين
العالم بل هذا هو الظاهر على هذا التقدير على انه اذا كان العلم عين المعلوم يبطل قوله وليس هناك امر آه لان المعلوم
ليس نفس العالم فقد ... وعليه امر هو المعلوم الا ان يقال مراده ان العلم ليس صفة زائدة على العالم قائمة به الرابع
ان عينية العلم مع المعلوم لو كان مثل عينية الوجود للماهية يكون العلم امرا انتزاعيا منتزعا عن نفس ذات المعلوم
فلا يكون منشأ الانكشاف حقيقة لان ما هو منشأ الانكشاف حقيقة لو كان امرا انتزاعيا لكان له مصداق هو منشأ
الانكشاف حقيقة فيكون منشأ الانكشاف حقيقة منشأ انتزاعه اذ لا تحقق للانتزاعيات الا بمنشأ انتزاعها وهو اما
ذات العالم او ذات المعلوم وكلاهما باطلان اما الاول فلما عرفت آنفا من ان منشأ الانكشاف لو كان نفس ذات
العالم لما كان شيء من الاشياء مجهولا له واما الثاني فلان المعلومات متكثرة متخالفة بالحقيقة فلا يكون العلم حقيقة
واحدة محصلة ولا يصح تقسيمها الى التصور والتصديق على انه يلزم على هذا التق كون المعلوم موصوفا بالعلم مع انه
الموصوف بالعلم انما هو العالم لا المعلوم ... المعلوم ما يتعلق به العلم تعلقا وقوعيا كالمفعول به بما وقع عليه فعل الفاعل
... الاشياء ... العلم ان اكثر الناس قد ذهبوا
الى ان الحاصل في الذهن نفس ما في الخارج فمنهم من قال ان الموجود في الخارج والحاصل في الذهن حقيقة

واحدة فالمهيات محفوظة ذهنا وخارجا دون الاشخاص [illegible] آحادا لماهية وذاتياتها في انحاء الوجود
وظروفه التقرر والا يلزم انسلاخ الشي عن ذاته وذاتياته في ظرف من [illegible] التقرر والوجود وان يكون تقرر الشي
ووجوده مبطلا لنفس ذاته ولا معنى لكون العوارض اللاحقة مبطلة [illegible] والانسان مثلا [illegible] ان [illegible]
نحو من الوجود تشخص [illegible] منسلخ عن الانسانية والحيوانية [illegible] الا ان يكون الوجود [illegible] ذات الانسان
او مهية ولا يخفى ان هذا موقوف على كون الوجود [illegible] المهية [illegible] في [illegible] الا [illegible] لمقوم بها انفسا او
[illegible] مصداقه نفس المهية بلا [illegible] وجود [illegible] في الذهن ايضا
والا يلزم ان تكون المهية عين وجودها في الذهن [illegible] بالآثار الخارجية
وبالجملة حصول المهية في الذهن موقوف على كون الوجود عارضا [illegible] في نفس الامر كما قال [illegible]
[illegible] الشي اذا كانت له مهية [illegible] الوجود [illegible] في ذهن من الاذهان
فيكون مهية من حيث هذا الوجود والانطباق [illegible] التقرر [illegible] في [illegible] و[illegible]
الاعيان فاما اذا كان الشي [illegible] الوجود [illegible] في [illegible] الخارج [illegible] الوجود [illegible] الى ذاته [illegible] الانسانية
الى ذات الانسان فليس في [illegible] دائرة الامكان ان [illegible] بالوجود الذهني [illegible] في ذهن من الاذهان والا لزم ان ينسلخ
مهية عن نفس ذاتها او عن ذاتياتها واما ان [illegible] الوجود [illegible] واما ان يكون
الشي بما هو موجود [illegible] في الذهن موجودا [illegible] في الاعيان [illegible] وهذا [illegible] محال وايضا قال فيها
الوجود في الاعيان هو التشخص بعينه والوجود في الذهن [illegible] التشخص [illegible] لا غير فاذا [illegible] مهية واحدة وجود
في الاعيان وتمثل في الذهن كان نفس مهية [illegible] المشترك [illegible] بين العيني والذهني [illegible] لا محالة لا
مهية كلية صالحة للحمل على [illegible] فاذن لو كانت [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] التشخص او مساوق له [illegible] ان يكون [illegible] التشخص [illegible] [illegible] افراد
متغايرات بحسب وجودها العيني والذهني واما اذا كان الوجود [illegible] في الاعيان [illegible] فلا يتصور له
لا محالة مهية كلية ولا تشخص الا التشخص العيني [illegible] في [illegible] الاعيان لان [illegible] هو نفس مهية
لا غير فاذن لا يصح لمهية وجود في الذهن [illegible] ان حصول المهيات الخارجية
في الذهن انما يتصور لو كان التشخص عارضا لها في الخارج [illegible] في الذهن [illegible] عن التشخص
العارض واما على تقدير كون [illegible] التشخص [illegible] المهية [illegible] تعالى

فلا يمكن حصول الماهيات الخارجية في الاذهان اصلا وطالما اشتهر هذا الدليل لوجود الذهني فانه على تقدير تمامه دال
على ان الموجود في الذهن نفس الموجود في الخارج اذ حاصله انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما
صادقة فلا بد وان يكون موضوعها ثابتا لان الايجاب فرع الثبوت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا دال على ان الحاصل
في الذهن نفس الشيء لا امر مغاير له بالذات والحقيقة اذ وجود الامر المغاير له بهويته وحقيقته لا يكفي لصدق الاحكام
واورد عليه بان هذا الدليل منتقض بانا نحكم على الجزئي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا
واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي والصورة الذهنية متشخصا واحدا وليس
كذلك ضرورة انهما متشخصان لان هذين الامرين لو كانا من نوع واحد في بعض الصور ولا شك ان وجود شخص من نوع
واحد لا يكفي في صحة الحكم الايجابي على شخص آخر من ذلك النوع واجاب عنه الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق
الدواني بان ما هو معلوم لنا بالذات بالحقيقة هي الصورة الذهنية لا الامر الخارجي ولذلك نرى اشياء كثيرة
لا وجود لها في الخارج مثل ما نرى في المرايا كما في المنامات وغيرها وهذه الصورة الذهنية قد تكون مطابقة للامر
الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت هي بعينه فاذا حكمنا عليها حكما ثابتا حال كونها في الخارج فلا محالة يتعدى
ذلك الحكم الى الامر الخارجي مثلا اذا ادركنا من زيد صورة انسان بكمه بمقدار وشكل واضافة وعوارض
اخرى تخصه بحيث لو كان ذلك موجودا لوجد في [illegible] فتلك الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج كانت
عين زيد فنحكم على زيد الحكم الخارجي منتهيا الى زيد من غير ان يكون لنا شعور بغير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر
الخارجي لكنا اذا فتشنا حالنا نجد اثنينية بين الصورة الذهنية والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثم ذهب
الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية لا الافراد الخارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم
بما هو غير ذاته وصفاته اذا تمهد هذا فنقول الناقض ان اراد انا نحكم على الجزئي الخارجي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا فان
اراد به انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك باطل لما عرفت وان اراد انا نحكم على صورته الجزئية على وجه يتعدى
اليه الحكم بعد انعدامه فذلك ممنوع اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس وان اراد انا نحكم على صورته على وجه لو وجد
اليه الحكم ولو وجد يتعدى اليه حال وجوده فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك وجوده وقال المحقق الدواني ان اراد
الناقض انه يلزم ان يكون الشخص الخارجي والصورة الذهنية له متشخصا واحدا مع اعتبار التشخصات الذهنية
في الصورة الذهنية فذلك غير لازم وان اراد كونهما متشخصا واحدا بعد تجريد الصورة الذهنية عن تشخصاتها
الذهنية فهو لا نم امتناعه قوله ضرورة انهما متشخصان قلنا بعد تجريد الصورة الذهنية عن تشخصاتها الذهنية لا فرق

بينها وبين الموجود في الخارج الا بحسب الوجود وبرهان الوجود الذهني انما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد
بنفسه فيه فالموجود بالوجودين واحد والوجود مختلف وتعقب عليه معاصره اولا بان التشخصات متنافية فكيف يجوز
اجتماع اثنين منها في شخص واحد وثانيا بانه لو اجتمعا فيه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصين اذ الهوية مع كل تشخص
شخص آخر وثالثا بانه لو اجتمعت التشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون لكل من
الواقعتين مدخل في تشخصها اولا فان كان الاول كان التشخص [illegible] التجريد وقبله شخصا واحدا
هو التشخص الخارجي وعلى الثاني لا يكون ما فرض تشخصا تشخصا ورابعا بان الحاصل في الخيال من الشخص
الخارجي لو كان نفسه مع تشخص ذهني كان لا محالة ذاتياته محفوظة هناك فاذا كان التشخص الخارجي محفوظا كان
ما منه في الخيال ايضا ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام [illegible] بانه ان اراد تنافيا في
التشخصات الذهنية والخارجية انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في وجود واحد متشخصا بتشخصين [illegible]
فمسلم ولا يلزم مما ذكرنا اجتماع التشخصين المذكورين فان التشخص الخارجي ليس تشخصا للشخص باعتبار وجوده
في الذهن الا ترى ان التشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص
بل التشخص في كل خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان التشخص الخارجي ينافي التشخص الذهني بمعنى ان
الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود الظلي فهو ممنوع ومناف لما اعترف به ان المدرك من
زيد صورة انسان مكتنفة بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى تخصص بها زيد وكل ذلك موجود بوجود ظلي ونقول
بوجه آخر لما اعترف بان المدرك هو صورة الانسان المكتنفة بالعوارض المختصة بزيد فيكون تشخصاته الخارجية حاصلة
في الخيال ثم لا شك انه يحصل له في كل خيال تشخص بواسطة قيامه بالمحل المتشخص بتشخص العرض بهوية فقد
اجتمع فيه التشخص الخارجي في الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي ليس تشخصا له باعتبار وجوده الذهني
ومن هيهنا علم اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة
في الخيال لها اعتباران احدهما ان يوخذ من حيث انه زيد ومجموع التشخصات المكتنفة به بحسب حلولها في الخيال
المعين وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان متشخص بالتشخصات المختصة له وثانيهما ان يعتبر من انه صورة
معينة حالة في خيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم قائم بذلك الخيال وتشخصه من هذه الجهة بحسب
قيامه بخيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصل في العقل فهو من حيث التجريد عن التشخصات الذهنية
[illegible] الانسان ومن حيث الاكتناف بتلك التشخصات علم تشخصي حاصل له [illegible] صورة

كلية باعتبار كونه انسانا وجزئية باعتبار كونه علما متشخصا كذلك للصورة الخيالية لزيد متشخصة باعتبار كونه زيدا بالتشخصات
الخارجية وباعتبار كونه عالما قائما بالتشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع المشخصات الذهنية
والخارجية في شخص واحد فان كان لكل من الطائفتين مدخل في التشخص كان التشخص بالمجموع وان لم يكن لم يكن
بالفرض [illegible] مشخصا وذلك لان المشخصات الخارجية كافية في [illegible] الشخص الخارجي [illegible] فيه في [illegible]
الذهنية [illegible] والمشخصات الخارجية باقية في جميع الصور [illegible] ثم لكل صورة منها التشخص
[illegible] بالخيال الشخصي لا [illegible] فيكون المدرك [illegible] الخيالية القائمة
[illegible] الكلية [illegible] والصورة الادراكية [illegible]
[illegible] الاجسام وذلك لان [illegible]
[illegible] في الخارج بحيث لا يكون [illegible] لان [illegible]
[illegible] على ان [illegible] في الوجود الخارجي وليست الصورة الخيالية موجودة في الخارج [illegible]
هو الاجتماع في الوجود الخارجي على النحو المذكور والاجتماع على انه لا اجتماع [illegible] لا تمنع تصور حسبها
اللزوم [illegible] هذا كلامه ولا يخفى انه انما يتم لو لم يكن التشخص عبارة عن نحو الوجود واما اذا كان التشخص عبارة
عن نحو وجود الشيء فحين حصول الشيء في الذهن يختلف نحو وجوده فيجب اختلاف التشخص ايضا واذا كان التشخص
الخارجي مغايرا للتشخص الذهني فيجب اختلاف التشخصين ايضا فلا تحصل الهوية الخارجية بما هي كذلك في الذهن
والحق ان دليل الوجود الذهني لا يدل الا على ان صور الاشياء واشباحها موجودة في الذهن والصور الاشباح
لا يساوي بالصور والاشباح في الهوية والحقيقة ويجوز ان يتعدى الحكم من صورة الشيء ومثاله الى ذلك
الشيء ولا يجب حصوله بنفسه في الذهن والصورة وان كانت تطلق على هوية الشيء التي بها هو هو لكن ينبغي
ان يكون المراد بالصورة ههنا الشبح والمثال وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون المحكوم عليه هي الهوية الخارجية او
الصورة الذهنية على الاول يجب وجود الهوية العينية في القضايا الموجبة ولا يكون وجود صورتها الذهنية كافيا
في صدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية والهوية العينية متشاركين في الماهية او لا ضرورة ان صدق الحكم
على شخص من الماهية لا يكفي في صدق الحكم على شخص آخر منها وعلى الثاني لا ريب في ان الصورة الذهنية مخالفة
للهوية العينية وجودا وتشخصا وكما ان التغاير بينهما بحسب الوجود والتشخص ليس بمانع عن الاتحاد والمراتبية
كذلك التغاير بحسب الماهية جميعا ليس بمانع عن الاتحاد والمراتبية فان الاول انه مانع عن الحمل الصادق

و في هذا المنع كلاهما سيّان كما لا يخفى ومنهم من ذهب الى ان التشخص الذهني هو بعينه التشخص الخارجي فالموجود
الذهني والخارجي عنده واحد بالعدد وهذا هو المفهوم من شرح المواقف قال المدرك بالحواس لا يجاز في
تحققه الذهني بماهيته وهويته ينضم اليها في هذا التحقق بل المشار في الخارج بماهيته وهويته الشخصية يجاز في
الذهن لا على وجه ينقسم فيه التشخص الى ماهية وبطلان هذا المذهب اجلى من ان يخفى لان الحاصل في الذهن
اما ان ينسلخ عن الوجود الخارجي مع بقاء تشخصه او لم ينسلخ على الاول يلزم ان يوجد بتشخص واحد بوجودات متعددة
مع ان وحدة التشخص ووحدة الوجود متلازمتان كما صرح به الفارابي وغيره من الرؤساء وايضا الضرورة حاكمة
بان الحكم التشخص الموجود في الخارج من لوازم التشخص كونه على هذا النحو فلا يمكن انه يحصل في الذهن اصلا وايضا
انتقال العرض من موضوع الى موضوع محال ونحن لا نجد تفرقة بين كون الجسم الواحد في امكنة وعرض واحد
كالسواد في اجسام في زمان واحد او في ازمنة متعاقبة وبين كون جسم واحد في مكان وموضوع وفي مكان آخر
وموضوع آخر فاذا كان الاشخاص الخارجية موجودة في الاذهان وايضا الانقسام والحلول من لوازم التشخص فلا
يعقل ان يكون شخص واحد حالا في موضوع وغير حال فيه وعلى الثاني يلزم ان يكون الموجود الذهني هو بعينه
الموجود الخارجي وهذا باطل قطعا والحاصل ان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعدد وجوده وبهذا يظهر انحصار تشخصه فلا يمكن
ان يوجد شخص واحد بوجودات متعددة وبتشخصات كثيرة والا لم يبق واحدا بالعدد وذهب بعضهم الى
ان الصور الذهنية مثل واشباح للامور المعلومة مخالفة لها بالحقيقة فلا يكون على هذا التقدير للاشياء وجود في
الذهن بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتاويل كان يقال مثلا النار موجودة ويراد به انه يوجد شبح له مناسبة
مخصوصة بماهية النار فيكون ذلك الشيء مثالا لها لا لغيرها من الماهيات وعلى هذا القول يكون العلم والمعلوم متغايرين
بالذات وكلام المحقق الطوسي يدل على انه اختار هذا المذهب قال في نقد المحصل اما ابطال القول بالانطباع
لوجوب ان يكون العالم بالحرارة حارا فليس بصحيح لانهم قالوا بالانطباع صورة مساوية للحرارة وفرق بين صورة
الشيء وماهيته فان الانسان ناطق وصورته ليست بناطقة وقوله ان كان مساويا في تمام الماهية لزم المحذور
فالصحيح انها ليست مساوية في تمام الماهية لان المساوي في تمام الماهية هو نفس الماهية او شخص من اشخاصها
لا صورتها واذا كان بين الماهية وصورتها اثنينية في النوع لكانت الصورة غير الماهية ولجاز ان يكون التشخص
لكون الكل حارا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز هذا كلامه وقال في التجريد في مبحث الوجود الذهني الموجود
في الذهن هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم والظاهر ان المراد منه ان الحاصل في الذهن ليس

ليس الاشياء انفسها بل الحاصل فيه انما هي صورها واشباحها والصور والاشباح لا يساوي ماله الصور والاشباح
بل يخالفها في كثير من اللوازم فقوله هذا دال على ان الامر العيني وصورته مختلفان بالمهية اذ لو اتفقا فيها لما
جاز اختلافهما باللوازم اللهم الا ان يقال لو كان المراد باللوازم لوازم المهية دل الكلام على اختلافهما بالمهية
لكن يحتمل ان يكون المراد باللوازم لوازم الوجود وما قال المحقق الدواني هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على اتحادهما
في المهية اذ لو اختلفا بالمهية لم يناسب ان يقال انهما مختلفان في كثير من اللوازم بل كان الظاهر ان يقال
مختلفان بالمهية فلا يناسب على هذا التقدير ان يقال في جواب من يقول انه يلزم ان يكون الذهن حارا
وباردا مثلا ان الموجود في الذهن مخالف في كثير من اللوازم للموجود في الخارج بل الجواب ان الموجود في الذهن
ليس هي الحرارة والبرودة بل شبحهما فالظاهر من سوق كلامه اتحادهما بالمهية ففيه ان دلالته عبارته على
اتحادهما في المهية ممنوع اما قوله اذ لو اختلفا في المهية آه ففيه انه انما يناسب ما ذكره لو كان اختلاف المهية في هذه
المرتبة معلوما واما اذا لم يكن معلوما وكان اختلاف اللوازم معلوما فالمناسب ان يقال في اللوازم ثم انه قال
المحقق الطوسي في مبحث العلم من التجريد ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحصول المثال مغايرا
انتهى ومعناه انه لا بد في العلم من الانطباع ومن حصول المثال حال كونه مغايرا للمعلوم وهذا نص على انه قائل
بحصول الشبح والمثال وبهذا ظهر ان حمل كلامه في مبحث الوجود الذهني على القول بحصول الحقائق والمهيات
كما وقع عن المحقق الدواني توجيه للقول بما لا يرضى به قائله ولعلك تفطن بما ذكرنا ان ما زعم الصدر المعاصر للمحقق
الدواني ان مهيات الاشياء في الاذهان لما لم يصدر عنها الآثار وتكون ساقطة لا يصدر عنه الآثار سموا مهيتها
الشبح لا ان هناك مذهبين في غاية السخافة والسقوط قوله فان الحاصل في الذهن آه اعلم انهم قالوا ان
الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران اعتبار انها صورة متشخصة قائمة بالذهن وهي بهذا الاعتبار علم واعتبارها
مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهي بهذا الاعتبار معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
قال في شرح المواقف بعد ما استدل على وجود المعلوم في الذهن وسمي العلم والمعلوم اليه فانه باعتبار قيامه
بالقوة العاقلة علم وباعتباره من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا
كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين
افراد حقيقة نوعية هذا كلامه وفيه كلام من وجوه منها ما قال العلامة الحافظ الفارسي في بعض تصانيفه ان هذا
غير صحيح اولا فانا قالوا في بيان هذا المرام انا نعقل ما هو معدوم محض ولا بد للمعلوم من نحو تحقق ووجود اذ لا تحقق

للمعدوم في الخارج فله تحقق في الذهن وهو باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتبار نفسه معلوم ويرد عليه ان
المعلوم ان كان موجودا في الخارج فلا حاجة الى اثبات وجوده في الذهن لان وجوده الخارجي يكفي في صحة تعلق
العلم وان كان معدوما فيه سواء كان لافراده وجود في الخارج ام لا فقد تحقق صحة التعلق العلمي قيامه بالذهن
فهذا القيام هو حيثية الوجود وان قطع النظر عنه لم يكن شيئا فاذا اعتبر القيام فهو حيثية العلمية فما الذي اوجب [illegible]
حيثية المعلومية فان اعتباره في نفسه عين اعتبار القيام اذ لا تحقق له في نفسه الا قيامه بالذهن ولو كان له
تحقق موجود في نفسه [illegible] بالذهن وغيره وجوده في الخارج يكون ثبوتا بلا وجود كما ذهب اليه المعتزلة وهو [illegible]
فتكون الصورة العقلية كيفية او [illegible] فحسب وليس لها اعتبار به تكون [illegible] بل المعلوم الامر الخارجي والتشخص [illegible]
عليه بعض الاعلام بان الحاصل في الذهن على راي مثبتي الكلي الطبيعي نفس الحقيقة للشيء الموجود في الخارج بوجود
ذهني والتشخص تلك الحقيقة بالضرورة تشخص ذهني فالموجود في الذهن امران الحقيقة والتشخص كما ان
الموجود في الخارج الحقيقة والتشخص فالحقيقة معلومة والتشخص الذهني علم وحاصل [illegible] الا بدله
من تعلق والتعلق بالمعدوم المحض محال بالضرورة والعلم قد يتعلق بالمعدوم المحض بان لا يكون موجودا بنفسه
ولا افراده حتى يكون موجودا بالعرض فلا بد له من نحو آخر من الوجود في الذهن وقيامه به تشخص فهذا التشخص
علم والحقيقة الموجودة في ضمنه معلوم وقوله فهذا القيام الخ ان اراد به ان هذا القيام هو حيثية وجوده
وليس لوجوده حيثية اخرى متحققة مع القيام فهو ممنوع كيف والقيام ليس الا وجوده في شيء فهو [illegible] الوجود فهنا
حيثية الوجود المطلق قطعا وان اراد ان حيثية الوجود ملازمة للقيام فمسلم لكن لا نسلم انه ان قطع النظر عنها لم يكن
شيئا فان قطع النظر عن لازم وجود التشخص لا يبطل رتبة الحقيقة ومرتبة الماهية ثم سلمنا ان حيثية الوجود حيثية
القيام [illegible] لكن ههنا قيام امرين متغايرين بالاعتبار احدهما نفس الشيء والآخر التشخص الذهني والاول
معلوم والثاني علم هذا كله على راي مثبتي الطبائع في الاعيان واما على راي المنكرين [illegible] والذهني
وجود فرد من افرادها الذهنية كما ان وجوده في الخارج وجود فرد من افرادها الخارجية فهذا الامر [illegible]
حيث هو متحد مع الافراد الذهنية بالعرض كما هو متحد معها في الخارج بالعرض فهذا [illegible]
هو العلم هذا كله [illegible] لعلم ان مراد المعترض بقوله فهذا القيام [illegible] في الذهن [illegible]
[illegible] بالضرورة [illegible] الذهني ثم [illegible]
[illegible]

المعتبر ولهذا لا الاختلاف يلزم على ما قالوا كون العلم والمعلوم متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار المعتبر لحاظا لا اختلافا فيلزم

عدم تحقق العلم بالمعلوم لتحقق هذا اللحاظ والاعتبار [illegible] المعلوم مع قطع النظر عن هذا اللحاظ والاعتبار وهذا معنى قوله

وان قطع النظر عنها لم يكن شيئا [illegible] قول المحقق [illegible] لم يكن شيئا [illegible] في الذهن بلا اعتبار المعتبر

[illegible] في ظرف اللحاظ [illegible] ان يكون [illegible] حينئذ [illegible]

[illegible] القيام [illegible] التحليل [illegible] الاختلاف [illegible] بالذهن [illegible]

[illegible] في [illegible] الوجود [illegible]

والمعلوم [illegible] مع قطع النظر [illegible]

[illegible] العلم على هذا [illegible]

[illegible] القيام [illegible] فان القيام عبارة

[illegible] الذهني [illegible] الوجود [illegible]

[illegible] المعنى [illegible] وما قال [illegible] القيام [illegible] القيام [illegible]

[illegible] الذهني [illegible] اللحاظ [illegible] الذهن الى المرتبة

والتحقق [illegible] اللحاظ التحليلي وليس [illegible] مع قطع النظر عن هذا اللحاظ وجود [illegible] ليس هناك [illegible]

متغايرين [illegible] ان يكون احدهما عالما والآخر معلوما بل هناك شيء واحد [illegible] العقل [illegible] باعتبارين فيكون تحقق العلم

والمعلوم [illegible] الاعتبار [illegible] الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن علم

ومن حيث هو هو معلوم ليس بشيء وان ما قال [illegible] ان يكون [illegible]

لا يحتاج الى البيان فاما [illegible] الى الوجدان [illegible] الكثرة في الخارج والذهن [illegible]

[illegible] ان الحاصل في الذهن لا يمكن التكثر في الذهن اصلا كما عرفت فيما سبق نعم يمكن التكثر بحسب الخارج

[illegible] ان يكون المعلوم هي الصورة [illegible] بالذهن ويكون [illegible] بحسب الخارج بل الحق

على [illegible] الحاصلة [illegible] واكثر المتأخرين ان المعلوم هي الصورة

[illegible] الصورة [illegible] من حيث [illegible] قال بعض المدققين انه لو كان

المعلوم [illegible] الى [illegible] الوجود [illegible]

[illegible] ان [illegible] الصورة [illegible] الاشارة

بالعوارض الشخصية ليس [illegible] العلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون مصداق هذا المفهوم معلوما وايضا على هذا لا يصح
القول بكون [illegible] من حيث [illegible] بالعوارض كما ايضا كثيرا ما نعلم الشئ وينكشف عندنا بدون تحقق
هذا المفهوم فيه [illegible] وان كان المراد ان مصداق هذا المفهوم ليس معلوم فقيه انه معلوم بالعلم الحضوري عنده كما صرح به في
مواضع من [illegible] انا ذكره جار هناك ايضا والحق انه لا يجب ان يكون متعلق العلم معلوما بجميع عوارضه فيجوز
ان يكون العوارض مجهولة فيجوز ان يكون التشخص الذهني معلوما ووجوده الذهني لا يكون معلوما ضرورة
ان مصداق الوجود الذهني ليس العلم بالوجود الذهني والاستلزام له ومنها انه لو كان المعلوم هو الشئ من حيث هو
يلزم ان لا يتعلق العلم بالشخص فلا يكون الشخص معلوما وان قيل ان الشئ يحصل في الذهن مع تشخصه الخارجي
بالتشخص [illegible] الوجود الذهني يقال مع بطلان انتقال الشخص الخارجي بعينه الى الذهن يلزم مع قيام
[illegible] الشخص [illegible] لان صورة هذا السواد مثلا الحاصلة في الذهن لو كانت عينا بهويته الخارجية ولا
[illegible] مثلا ايضا عينه فيكون تلك الصورة الذهنية متحدة [illegible] والاشياء المتحدة
[illegible] الصور الذهنية متحدة مع انها انما بحال مختلفة والبعض
[illegible] منها بحال متعددة فتامل قوله والحق ان للشئ آه اعلم ان الاول
[illegible] الشئ انما [illegible] في الامور المتشخصة في الاعيان واما الامور المعدومة او الاشياء
[illegible] المثال [illegible] المعلومة او لا هوية هناك سوى وجودها [illegible]
[illegible] الشئ [illegible] ان احدهما اعتبار قيامه وثانيهما اعتبار هويته وهو علم باعتبار القيام
[illegible] الشئ [illegible] المثال في العلم بالمعدومات [illegible] والعالم متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار [illegible] بالوجود وان المعلوم هناك نفس الوجود في الخارج [illegible] القائل بالمثلية ويدل
[illegible] في [illegible] وهو بعينه الذهن [illegible] الى القول بحصول الشئ والمثال ان
[illegible] للشئ او صورة الشئ والاول [illegible] ان الاشئ لا مثال له الا صورة و
[illegible] ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول [illegible] اثباته في الذهن ليس هوية
[illegible] الثاني [illegible] الاسم [illegible] في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون
[illegible] الاشئ لا [illegible] صورة شئ موجود في الخارج والامكان الاصورة للاشئ او صورة
[illegible] او [illegible] صورة شئ في الذهن وليس حق صورة الشئ الا ان

ذلك الشيء موجود في العقل وجود آخر اصيل الا انها مثال للشيء آخر فهنا العلم والمعلوم متغايران بالاتحاد فالعلم باعتبار
قيامها ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هي الصورة الحاصلة
في الذهن والمعلوم هو الموجود الخارجي هذا كلامه الظاهر على تقدير القول بالشبح والمثال ان يقال العلم عبارة
عن الشبح من حيث القيام والمعلوم عبارة عنه اذا اخذ من حيث هو هو اذ العلم والمعلوم لما كانا متغايرين بالذات
في العلم بالمعدومات وجب ان يكون العلم مغايرا للمعلومات كلها اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة كما صرح
به المحققون وبما ذكرنا ظهر ان ما قال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله فما الخصوصية للاصل الاول الا ان
يقال ليس في الذهن عندهم القائم بالذهن والآخر الحاصل فيه محمولا فالعلم كما هو عند القائلين بحصول الاشياء
بانفسها في الذهن فالشبح عند القائلين به ليس الا القيام بالذهن واما المعلوم عندهم فهو الشبح المأخوذ [illegible] بالذات
وليس له حصول بالذات والا يلزم الجمع بين المذهبين وهو باطل لان حصوله بنفسه [illegible]
انتهت ليس بسديد اما اولا فلان قوله كما هو عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها [illegible] ان القائلين
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن يقولون ان الحاصل في الذهن امران احدهما قائم به والآخر حاصل فيه
مع ان الحاصل في الذهن امر واحد له اعتباران اعتبار القيام واعتبار [illegible] من حيث هو هو [illegible]
في الذهن مغاير للقائم به العلامة القوشجي [illegible] الكلام عليه انشاء الله تعالى واما ثانيا فلان [illegible]
عنده فهو الشبح انما يصح في العلم بالموجودات واما في العلم بالمعدومات [illegible]
فلا يكون فهو الشبح في هذه الصورة متعلق العلم بل متعلق العلم في هذه الصورة [illegible] من حيث هو هو [illegible]
واما ثالثا فلان قوله لان حصوله بنفسه [illegible] ليس بشيء لان حصول الشيء بنفسه ان كان [illegible]
حصول الشيء بنفسه في الذهن ليس كحصوله في الزمان والمكان [illegible]
كلام كما سينكشف انشاء الله تعالى ومن له ادنى معرفة البيان ظهر [illegible]
في ان العلم بالاشياء الغائبة اما بحصولها بانفسها بان يكون انفسها [illegible] في الذهن [illegible]
وباعتبار القيام يكون علوما وانها لا حصول لها في انفسها [illegible] الاشياء [illegible]
تلك الاشباح المعتبرة من حيث هي هي فالذي يبتني على الاصل الاول [illegible]
التي هي تلك الاشياء ولا شك ان الخصوصية بالاصل الاول [illegible] بالاصل الثاني [illegible]
المعلوم قد يراد به [illegible] الصورة وقد يراد به الشيء [illegible]

ان العلم والمعلوم على التغاير [illegible] بالاصل الاول وانا المعلوم [illegible]
فكما يمكن ان يكون [illegible] العلم على الاصل الاول كذلك يمكن ان يكون [illegible] على الاصل الثاني [illegible]
[illegible] من جهة القيام بالذهن والانكشاف بالحضور الذهني [illegible] العلم [illegible]
[illegible] الذهني [illegible] كما [illegible] المتحدة [illegible] الاكوان [illegible]
الذهنية [illegible] قطع النظر عن [illegible] العلم [illegible] بالاول
الاول [illegible] بالاصل الاول [illegible]
لا يخفى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
في الخارج [illegible]
[illegible]
[illegible]
بالذات في العلم [illegible]
لا الذي الوجه [illegible]
بنفسه [illegible]
الى ما يصدق [illegible] في الاول [illegible]
بالعرض [illegible]
عن التمثيل [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] الانسان [illegible] الذي [illegible] في [illegible] الكلام [illegible]
التوجه [illegible] بالمراد [illegible] الوجه على الوجه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
القول [illegible]
[illegible]

بين التصور المطلق والتصديق المطلق لان معنى التباين بينهما ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع على ما
يصدق عليه الآخر كما مر والسر ان التصور المطلق عرضي لما تحته والاذعان ذاتي لجزئياته فانحل الاشكال على
القائلين بالصورة ايضا انتهى اقول ان هذا ما ذكره في الحاشية في غاية الوهن والسخافة اما اولا فلان
الصورة الاذعانية الحاصلة في الذهن تشخصت بتشخص ذهني وحمل الكلي على شخصه لا يكون اوليا فكيف يكون
حمل التصديق على الصورة الاذعانية الحاصلة في الذهن اوليا بل يكون حمله عليه حملا شائعا [illegible] واما ثانيا
فلان قوله فلا يلزم الاتحاد ممنوع بل ان يقال الاتحاد [illegible] الفرس لا ينافي [illegible] التباين النوعي بين الانسان
المطلق والفرس المطلق [illegible] فلان ما ذكره يستلزم ان يكون [illegible] بالتباين [illegible] الافراد
النوع الآخر [illegible] فلان تجري الكلام في الانواع ونقول على تقدير حصول صورة [illegible] او [illegible] في
الذهن لا يمكن ان يقال حمل التصديق عليه اوليا او حمل الجنس على الانواع لا يمكن ان يكون اوليا
[illegible] في غاية السخافة [illegible] بل ان الصورة
التصديقية المطلقة [illegible] قيام الصورة التصديقية بالذهن [illegible]
[illegible] بالعلم الحضوري [illegible] العلم الحصولي [illegible]
[illegible] الصورة التصديقية المطلقة [illegible] الصورة التصديقية
المطلقة عرضية للصورة الحاصلة في الذهن [illegible] اذا كانت الصورة التصديقية المطلقة مباينة
للعلم ويكون العلم غير الصورة الحاصلة في الذهن واما على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
فلا معنى لكون الصورة التصديقية المطلقة عرضية للصورة الحاصلة [illegible] اذا كان
التصور المطلق عرضيا لما تحته والتصديق ذاتيا لجزئياته فلا معنى لكون التصور المطلق والتصديق المطلق
[illegible] متباينين [illegible] العلم [illegible] الاذعان والتخيل الاذعان
[illegible] كون الشيء [illegible] عرضيا
[illegible] ما قال الشارح في الحاشية [illegible] صور النفس والمعلومة [illegible] القلب [illegible] الازال
[illegible] بالامور [illegible] حصول [illegible] اعلم ان المشهور ان [illegible] في الذهن
عبارة عن القيام به والقيام بالشيء [illegible] القيام عبارة عن [illegible]
[illegible] يكون [illegible] والوجود [illegible] في الذهن

اذ يلزم كون الذهن حارًّا وباردًا عند حصول الحرارة والبرودة فيه اذ لا معنى للحار والبارد
الا ما حصل فيه الحرارة والبرودة واجاب عنه السيد المحقق في حواشي التجريد بان الحاصل
في الذهن ماهية الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة والبرودة
موصوفا بهما من احكامها المتعلقة بوجودها العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية
مخالفة في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة في لوازم
الماهية من حيث هي هي وما ذكر من استلزامه هو الحكم الخارجي لان منشأه الوجود الخارجي
فعين الحرارة والبرودة يمتنع حصولها في الذهن والذهني ليس كذلك واورد عليه العلامة
القوشجي بان هذا الجواب مخصوص بما اذا اوجب الاتصاف الذهني بالصفات الموجودة
في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالها ولا يقلع مادة الشبهة اذ لو نقض [illegible] بلوازم الماهية
كالزوجية والفردية مثلا او بصفات العدمية كالامتناع وامثالها بان يقال يلزم من حصول الزوجية والفردية في الذهن يلزم
ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا من حصول الامتناع فيه يلزم ان يكون الذهن ممتنعا
اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يتم التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال
كون محل الزوجية والفردية موصوفا بهما من احكامها المتعلقة بوجودها العيني كيف
تضاد الزوجية مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الذهني الظلي اذ لا وجود في
العين لامثالها من لوازم الماهية وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال
كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود
عيني ثم قال والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام
به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء
في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان بل يحصل فيه وانما
الموجب للاتصاف هو قيام الشيء بالشيء [illegible] لا حصوله فيه [illegible] الاشياء الحرارة و
البرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها حاصلة فيه لا قائمة به فلم يوجب
اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به
وليس كذلك واورد عليه بعض المدققين بان حصول الشيء في الذهن عندهم نفس الحلول

ثم وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الاثري انهم استدلوا على ابطال [illegible] النفس
[illegible] حاصل فيها [illegible] والنفس [illegible] الذي لا [illegible]
ان [illegible] انقسام ما هو حاصل فيها [illegible] ان الحصول في الذهن
من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان لما تم هذا الاستدلال [illegible] الاثري
[illegible] على هذا الاستدلال [illegible]
بانقسام [illegible] في الذهن [illegible] من انقسام [illegible] انقسام ما هو حاصل فيها
[illegible] القول بان [illegible] حاصل [illegible]
في الذهن [illegible] حصول الشيء [illegible] والمكان [illegible]
ان الحصول في الذهن [illegible] اظهر [illegible] الشارح [illegible]
ان [illegible] الحصول في [illegible] الاستدلال [illegible]
النفس [illegible] ما هو حاصل فيها [illegible] بانه حاصل فيها [illegible]
[illegible] قبيل [illegible]
ان يكون للشيء حصول في الذهن [illegible] في الزمان والمكان [illegible] الشيء [illegible]
في الذهن لا معنى له [illegible] حاصل في الذهن
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

التي يترتب على ذي الصورة فلابد ان الآثار لا يترتب على الصورة الحاصلة في الذهن اصلا ضرورة
ان صورة النار الحاصلة في الذهن لا يترتب عليها الاحراق مثلا وان اريد بالآثار مطلق الآثار
فالوجود مطلقا مبدء الآثار فلا يصح نفي ترتب الآثار عن الموجود الظلي اليه يقال الصورة القائمة
بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية يترتب عليها الآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه الا ان يراد انها
من الآثار الخارجية التي لا يترتب على الصورة من حيث هي هي الا انه موقوف على كون الصورة
الحاصلة في الذهن علما ومبدءا للانكشاف كما لا يخفى والحق ان الحاصل في الذهن صورة واحدة
وشيء واحد والشيء الواحد يستحيل ان يوجد بوجودين اصيلي وظلي وتغاير الاعتبارات بعد تحقق المصداق
لا يجدي شيئا وما قال بعض الشراح الحق ان الوجود الذهني ليس هو الماهية من حيث هي هي فانه
مستند لما على زيادة الوجود مطلقا على الماهية من حيث هي هي بل الموجود الذهني ما لا يعتبر فيه جهة قيامها
بالذهن ويعتبر معه الوجود مع قطع النظر عن تلك الجهة ففي العبارة مسامحة بان يراد بمرتبة الحصول في
الذهن مرتبة الشيء من حيث هو فانها اقرب اليها بالنظر الى قيامه بالذهن ففيه انه وان امكن ان يراد
بالموجود الذهني الماهية الملحوظة من حيث هي هي وهي في هذا اللحاظ ليس شخصا لكن لا يناسب ذلك
قوله ويعتبر معه الوجود اذ الماهية من حيث هي هي لا يمكن ان يعتبر معها الوجود كما لا يخفى على المتامل ثم اعلم
انه قال بعض المدققين ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو هو والثاني اعتباره
من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية
فالشيء من حيث هو معلوم بالذات بالعلم الحصولي لحصول صورته وموجود في الخارج والذهن معا
لحصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته والشيء من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم
بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وموجود في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية
والشيء المقترن بالعوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وعلم حضوري بنفسه
بهذا العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها علم حضوري كما
بين في موضعه وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه ولاتصاف الذهن به اتصافا انضماميا
والاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وهذا الكلام منظور فيه لانا لا نسلم ان
الاتصاف الانضمامي مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج بل الاتصاف الانضمامي

مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج بل الاتصاف الانضمامي مطلقا انما يستدعي وجود
الحاشيتين في ظرف الاتصاف نعم الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في
الخارج ولا نسلم ان الاتصاف بالصورة اتصاف انضمامي خارجي واجيب بان الصورة موجودة
في النفس وهي موجودة في الخارج فيلزم وجودها في الخارج وهذا مبني على توهم كون ظرف الخارج
من الظروف المكانية مع ان الخارج بمعنى الوجود الاصلي والذهن بمعنى الوجود الظلي فيجوز ان يكون
الشيء الموجود في شيء موجود بوجود اصلي موجودا بوجود ظلي والتحقيق ان الصورة [illegible] انضمامية للنفس
وهي لا يستلزم كونها موجودة في الخارج اذ الاتصاف لا انضمامي [illegible] بان يكون الموصوف هو
الذهن والصفة هي الصورة الموجودة فيه بوجه ومغاير لوجوده لكنه يستلزم كون الصورة
من حيث هي ايضا قائمة بالذهن وصفة له ضرورة ان حلول الفرد يستلزم حلول الطبيعة من
حيث هي فيلزم كون [illegible] العلم الحصولي ايضا صفة للنفس وموجودة في الخارج اللهم الا ان
يقال ان حلول الفرد وان يستلزم حلول الطبيعة لكنه لا يستلزم كون الاتصاف بالطبيعة اتصافا
خارجيا اذ ليس هذا الحلول [illegible] الا للتخيلية خارجية اصلا بل الاتصاف بالمعلوم اصلا فان [illegible]
ما يكون مصداقا للحكم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
قوله ويحتمل ان يكون [illegible] انا سلمنا ان الحصول في الذهن [illegible] عن القيام [illegible] في
المعلوم [illegible] في العلم [illegible] فالشيء انما يكون [illegible] في الذهن قوله فان قلت [illegible]
هذا الايراد قد ذكره الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال واما العلم فيه شبهة وهو ان
القائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات [illegible] عن [illegible] [illegible] جواهر
واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر
فهيته لا تكون في موضوع البتة [illegible] سواء [illegible] الى [illegible] [illegible] الى الوجود
الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انها الموجود في الاعيان لا في موضوع [illegible] موجودة
لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه
الماهية هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل [illegible] هذه
الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر [illegible] [illegible] في العقل لا في موضوع بل [illegible]

انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل فالعقل ايضا
من الاعيان قيل نريد بالعين التي اذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه والحركة كذلك
ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة تكون في المنتقل كمالا بالقوة من جهة كذا حتى يصير بها متحركة فالعقل لان حقيقة
كون ماهيتها الاولى بهذه الصفة هو انها ماهية تكون اذا وقعت في الاعيان كمالا بالقوة واذا عقلت كان هذه الماهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل حقيقة
تكون في الاعيان كمالا بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما
ماهية توجد في الاعيان كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة في الاعيان مثلا
لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك لكانت الحقيقة تتغير وهذا القول القائل ان الجوهر
الانسان ليس حقيقته انه جوهر يجب ان يكون اذا وجد متقارنا بالجسمية كما في الانسان ولم يجب ان يوجد متقارنا
بجسمية وصورة حتى يجب فلم يجب ان يقال انه قد انتقض بالحقيقة في الانسان وفي العقل بل هو في كل منهما
واحد وهو انه جوهر من شأنه ان يجب بجسمية او لا فانه اذا كان في الكون الذهني ايضا كان بهذه الصفة واذا
كان عند المحدد ايضا كان كذلك الصفة فكذلك حال جميع الاشياء في العقل والحركة في العقل
ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهيته
ما في الاعيان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر ماهيته لا تكون في موضوع اصلا فقد
صيرتم ماهية المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلا فان
قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وقد قلتم هذا فنقول انا منعنا ايضا
ان يكون ماهية شيء يوجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع
وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا اعني تكون موجودة
في النفس لا كجزء منها كلا مهما وجدت تارة بان الصورة الحاصلة في الذهن من الجوهر جوهر لا محالة
والجوهر الذي يجب ان يكون الحال فيه جوهرا لا ريب ان النفس ليست متقومة بالصورة الحالة
فيها والجواب بان ذلك انما هو في الحلول في الاعيان وهذا الحلول ذهني فلا فساد في ان تكون
النفس موضوعا لما هي جوهر تارة بان الحلول انما يكون بالافتقار الذاتي ولا ريب ان الجوهر لا يكون
مفتقرا الى المحل فلا يمكن ان يكون الحلول في الذهن وبالجملة كل ماهية لا بد ان تكون بنفسها اما حالة
في المحل او مستغنية عنه كما صرحوا به في اثبات الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام

والعرضية فلا شك ان معنى الايراد اولا على الشارح انما هو لصاحب القبسات بان الحصر في المقولات
التسع انما هو للعرض الذي يكون عرضا بحسب الطبيعة لا العرض الذي يكون عرضا بحسب الشخصية كالصورة
الجوهرية والنوعية وحاصله انكار كون الصورة العقلية عرضا بحسب الطبيعة والاعتراف بكونها عرضا بحسب الشخصية
وقال الشارح في بعض رسائله ما اشتهر بين اهل التحقيق من ان الصورة العقلية الجوهرية القائمة بالذهن
ليست جوهرا وعرضية ماهية فان العرض هو الذي بحسب نفس الماهية المرسلة نوعيته انها اذا وجد كان
في موضوع والجوهر الذي هو مقابله هو الذي بحسب ذاته وماهيته من حيث هي هي انها اذا وجد
كان لا في موضوع فالقيام بالمحل بحسب الشخصية دون الماهية المرسلة لا ينافي الجوهرية ولا يجر الى العرضية
فلا يصدق العرض على تلك الصورة فلا يبطل الحصر هذا كلامه وفي هذا الكلام انكار كون الصورة الشخصية
القائمة بالذهن عرضا انتهى نعم ان كلاميه مع كونهما متنافيين كلاهما في غاية السخافة والسقوط
اما الاول فلانهم حدوا العرض بانه موجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه وارادوا بالشيء في قولهم
موجود في شيء شيئا متحصل الذات قد تحصلت شيئيته قبل ان يوجد فيه ذلك الموجود واحترزوا به عن الصورة
الموجودة في المادة اذ المادة لا تتحصل شيئا بالفعل دون الصورة فالموضوع هو الذي اذا قيس الى ما حل
فيه لا يكون متقوما به من حيث ماهيته بل يكون متحصل الذات قبل وجود ذلك الشيء فيه فلا يصدق بالقياس الى
الصورة الجسمية والنوعية انها موضوعا فانها ليست متحصلة الذات قبل وجود الصورة فيها قال الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء اذ قد قلنا الموجود في شيء اي شيء متحصل القوام بنفسه قد تحصلت شيئيته دون
ما هو فيه ثم وجد هو فيه كان فرقا بين حال العرض في الموضوع وبين حال الصورة في المادة فان الصورة
هي الامر الذي يجعل المادة موجودة بالفعل والمحل ليس متشيئا بالفعل الا بالصورة والحاصل ان المحل ان كان
محتاجا الى ماهية الحال بنفس ذاته يسمى مادة والحال صورة وان لم يكن محتاجا الى ماهية الحال اصلا بل ماهية
الحال محتاج الى المحل المطلق او ماهيته الى المحل الخاص فالمحل يسمى موضوعا والحال عرضا وبالجملة الفرق
بين العرض والصورة ان العرض بنفس ماهيته مفتقر الى المحل والصورة بطبيعتها غير مفتقرة اليه انما تفتقر
اليه بحسب خصوصية شخصيتها وان الطبيعة العرضية المطلقة محتاجة الى المحل المطلق وانحاء هذه الى سائر
الخاص بخلاف الصورة فانها بطبيعتها لا تحتاج الى المحل اصلا وهذا فيما بينهم مشهور وفي كتبهم مسطور وعلى السنتهم
مذكور ومع شيوع ذلك كيف توهم الشارح ان الصورة العقلية عرض بحسب الهوية الشخصية وجوهر بحسب طبيعتها

المرسلة فانها كما انها محتاجة الى المحل بحسب الهوية الشخصية كذلك هي محتاجة اليه بحسب طبيعتها المرسلة اليه
واما الصورة المجردة والنوعية فانما احتياجهما الى المحل في عوارضهما المشخصة وهما مستغنيان عنه بحسب
طبيعتهما المرسلة فلا معنى لكونهما عرضين بحسب هويتهما الشخصية على انهما حالتان في المحل المحتاج اليهما بخلاف
الصورة العلمية فانها حالة في المحل المستغني عنها فالقياس بينهما على الآخر واما الثاني فسخافته ظاهرة على من له ادنى مسكة لان الصورة العلمية اذا كانت قائمة بالذهن
ولم تكن عرضا لكانت جوهرا فيلزم كون الصورة العلمية العرضية القائمة بالذهن جوهرا فيلزم كون الحال في المحل المستغني عنه جوهرا فيلزم كون الاعراض
قائمة بانفسها حين حصولها في الاذهان ومن العجائب انه قال قبيل هذا وفي تلك الرسالة التي نقلنا عنها كلاما في ابطال مذهب
العلامة القوشجي ان الحصول في الذهن نفس القيام به وليس من زمرة حصول الشيء في الزمان والمكان
لكن الغفير يوهم ويوكل فانظر الى الشارح كيف يتخبط في افواه ولا يبالي بتهافت مقاله ومما ينبغي ان يعلم ان
حصر الاعراض في المقولات التسع كما هو المشهور ليس بصحيح لان الوجود وغيره من الامور العامة اعراض
كما نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها سوى العرض
الذي هو الوجود فالوجود مع كونه عرضا عندهم ليس بمندرج تحت مقولة وكذا الامكان والشيئية ونحوهما من الامور
العامة اعراض مع عدم اندراجها تحت مقولة وتاويل كلام الشيخ بان مراده بالعرض هو العارض مطلقا لا المعنى
المشهور المقابل للجوهر كما صدر عن بعض المدققين بعيد جدا لان الاستثناء دال على ان المستثنى متصلا وبالجملة
السلبية كل الآباء على انه لا ريب في قيام الامور العامة بموضوعاتها قياما انتزاعيا فتكون اعراضا مع عدم
اندراجها تحت مقولة من المقولات لكونها اعتبارية عقلية والقول بان القيام المأخوذ في تعريف العرض
هو القيام الانضمامي في غاية السقوط اذ يلزم خروج مقولة المضاف وسائر المقولات النسبية والكيفيات
الانتزاعية والكم المنفصل من الاعراض كما لا يخفى قوله وما قيل آه قال في الحاشية حاصله ان العلم هو
مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط وذلك المجموع امر اعتباري ليس بموجود في نفس
الامر ويرد عليه ان العلم صفة حقيقية لا اعتبارية لانها يترتب عليها الآثار فهو موجود خارجي متصف به الذهن
اتصافا انضماميا فالصورة العلمية هي المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي متشخصة وهي موجودة فرد من
من مقولة الكيف حقيقة عند القائلين بحصول الشبح والمثال ومسامحة عند القائلين بحصول الاشياء
بانفسها في الذهن تابعة للمعلوم في الماهية ان كان جوهرا فجوهر وان كان عرضا فعرض وبهذا اتضح
الكلام ان ما قال في الحاشية من قوله حاصله آه وليس حاصلا للجواب بل حاصل الجواب ان الصورة

الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية وامر كاشفة لتلك الحقائق واخذها فيها او خارجة
عنها من الاعتبارات الذهنية كما قد عرفته نقلا من كلام بعض المدققين وعليه ما قال الشارح
في الشرح بقوله فان حيثية الاكتناف الخ ولو كان حاصل السؤال ما ذكره الشارح في الحاشية
لا يكون الجواب منطبقا على السؤال اذ حاصل السؤال ان الصورة الحاصلة من الجوهر في الذهن
ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات وحاصل الجواب ان العلم مركب من العارض و
المعروض فهو ليس بموجود في نفس الامر والمندرج تحت المقولات انما هو الموجود في نفس الامر
والظاهر ان كلام المورد ليس في العلم بل في الصورة الجوهرية الموجودة في الذهن وما قال
وهي شخص ذهني موجود في نفس الامر فقد عرفت سخافته مما سبق فان القائلين بحصول الاشياء
بانفسها في الذهن ايضا قائلون بان العلم من مقولة الكيف حقيقة الا ترى ان الشيخ صرح في القول
باتحاد الماهيات ذهنا وخارجا قد عد العلم من الكيفيات النفسانية كما صرح به في الشفاء وقال السيد
المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع كون العلم من مقولة الكيف هو المذهب المنصور عنهم واما كون العلم
لكل مقولة من تلك المقولات فلم يذهب اليه الشارح حكمة العين كما قد زعم يلزم عليهم ان لا يكون
العلم مطلقا من مقولة الكيف لكنه ليس مذهبهم كما هو مفهوم الشارح وقد مر منا هذا المعنى مفصلا فتذكر
واما كون العلم من مقولة الكيف حقيقة عند القائلين بالشبح والمثال كما هو المشهور فمبني على كلام
لانا قد بينا فيما سبق انهم عرفوا الكيف بانه الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة
اقتضاء اوليا وكون الشبح الحاصل من الشيء [illegible] على ان لا يتوقف تصوره على
تصور غيره وهو ممنوع بل باطل لان الظاهر ان الشبح متعلق على ذي الشبح وان كان مغايرا له بالماهية
والحقيقة لمكان المحاكاة فكان تصور الثاني موقوفا على تصور الغير فالظاهر ان الاول ايضا كذلك
وبهذا يظهر انه لا يصح كون العلم كيفا مطلقا على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
في الذهن سواء قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او بحصول الاشياء باشباحها
فيه فتامل ولا تذهل قوله ومن ههنا يندفع الايراد اه قال في الحاشية [illegible] الاشياء [illegible] الحاصل
في الذهن باعتبارين الاكتناف بالعوارض الذهنية وعدمه وبهذا الاعتبار قائم بالذهن [illegible]
بهذا الاعتبار موجود بنفسه ليس قائما بالذهن [illegible] فقط الايراد والمشهور [illegible] الجواب [illegible] المحققين

ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبار انها مقترنة بالعوارض الذهنية واعتبار نفسها مع قطع النظر
عن الاقتران بالعوارض الذهنية فالصورة بالاعتبار الاول لها وجود ظلي منشاء للاتصاف ووجودها بالاعتبار الثاني
وجود في نفسها ليس منشاء للاتصاف فهو من قبيل وجود الشيء لنفسه فالحرارة الحاصلة في الذهن من حيث قيامها به
واقترانها بالعوارض الذهنية وان كان وجودها من قبيل وجود الشيء لغيره لكنه لا يوجب اتصاف الذهن بالحرارة
لان مناط الاتصاف بالحرارة وجودها من حيث هي هي الى ان يكون لغيره وبالجملة مناط الاتصاف ان يكون الوصف
من حيث هو هو مجردا عن العوارض والاعتبارات موجودا لغيره وقال الشارح في حواشيه على حواشي شرح المواقف
واستمر فيه ان ما ذكره الفاضل المحشي ان الحرارة من حيث هي هي لا من حيث اقترانها بالعوارض فالحاصل ان قامت بشيء تكون حرارة
وهذا الجواب ليس بشيء لانه ان اراد ان يكون مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو هو لغيره ان يكون
الوصف من حيث هو هو مجردا عن العوارض موجودا لغيره فهذا انما يتعلق اذ لا معنى لوجود الماهية المجردة ولو سلم
ذلك فلم لا يلزم من قيام الحرارة في الذهن ان يتصف الذهن بها اذ ليس لوجودها المجردة وان اراد به ان مناط
الاتصاف هو وجود الماهية الموجودة في الخارج فرد منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث اقترانها بالعوارض
الذهنية الذي تراه ايضا فلا معنى لعدم الاتصاف وبالجملة اذا كانت الحرارة من حيث اقترانها بالعوارض الذهنية
موجودة للذهن كانت الحرارة من حيث هي هي ايضا موجودة له اذ حلول المقيد يستلزم حلول المطلق بلا تردد
[illegible] الفرد بدون حلول الطبيعة فيلزم اتصاف الذهن بطبيعة الحرارة وهذا معنى ما قال بعض الاكابر فان
قيام شيء بشيء يستلزم تحقق التعلق الناعتي بينهما وهذا التعلق الناعتي مستلزم لصدق المشتق فان كان
بين الحرارة والذهن تعلق ناعت لزم كون الذهن حارا والا فلا قيام اصلا واجاب عنه بعض الاجلة بوجوه
الكل الاول منها بعد تسليم المقدمتين الاولى انه قد لا يكون مفهوم المشتق ما قام به مبدؤه ويسمى المعنى بالقيام الانضمامي
والا لبطل حمل المشتقات التي مبدؤها انتزاعي بل المعنى الاعم شاملا لهما والثاني انه ليس يحمل كل مشتق يكفي
كل نحو من الانضمام والانتزاع بل لكل مشتق نحو خاص من الانضمام او الانتزاع [illegible] ذلك الاخر
الشيء الفوق لا بد الاعلى والمنتزع عنه الفوقية على النحو المخصوص في [illegible] ولو فرض قيام نوع الفوقية
بمرآة اليا لم وان كان مستحيلا لا يصح حمل الفوق عليه والسر فيه ان الفوقية من العوارض
للماهيات وانها لا تكون صفة الشيء الا بكون موصوفها بحيث لو قيس الى شيء آخر يكون اقرب من
الاعلى بالنسبة اليه فهو ينتزع الانتزاعي ثم عقد الحكم ولا نسلم ان الفوق ما قام به الفوقية بأي نحو كان بل ما قام

على نحو خاص وبالجملة اخذ بعض الخصوصيات في بعض المشتقات وبعض الخصوصيات الآخر في البعض الآخر ليس
بمنكر نعم او اخذ معنى المبدء بتبتى فلا بد من الحمل الاشتقاقي لكن لا يلزم حمل المشتق النحوي فان تختلف احكام
العرضيات بتلك الاختلافات ومن هنا يظهر انه لا بعد في ان يكون نقضا والعرضيات باعتبار بعض الاشتقاق دون بعض فنقول
لا نم انه يلزم من قيام المبادي كونه ممتنعا وغيره لان الممتنع لا يكون موصوفة الا شيء يصح انتزاع مفهوم الامتناع
ويكفيه القيام وكذا الحار والممتد ما قام به الامتداد والحرارة على نحو قيام الاوصاف العينية لا مطلق القيام فلعل
في هذا النحو من القيام خصوصية وفي ذلك النحو خصوصية اخرى يصح احديهما الحمل دون الآخر ولا تنكر ان كلا النحوين
يوجب بعض انحاء الحمل فانه يمكن ان يقال الذهن في وصفه هذه الامور ولكنه لا يجب ان يقال انه ممتنع او
ممتد ان اريد بهما المعنى العرفي ولو اريد به معنى لهما وهي المعنى المستفاد من قولنا هذا وجهه الاستحالة والامتداد
فمسلم الصدق لكن لا يجب ان يصير الذهن ممتنعا او ممتدا اي خارجا عن حيز الامكان او واقعا في حيز المقادير
لما مر من ان الممتنع الخارج عن حيز الامكان هو ما يصح انتزاع الامتناع منه وقس عليه حال الحرارة والامتداد
وغيرهما انتهى وهذا الكلام منظور فيه لما افاده بعض الاعلام ان مداول الحرارة والامتناع ونحوهما معلوم عند القائل
بالوجود الذهني ولا يفهم من مداول الا التعلق الناعتي وهذا يوجب حمل المشتق بالمعنى العرفي فان المعنى العرفي
للمشتق ما يترتب عليه الآثار المخصوصة بالمبدء والموجب لكل هذا المفهوم انما هو قيام المبدء ولو انكر انه مداول او
الاختصاص الناعت عن صحة حمل المشتق في بعض انحائه لا يرتفع الامان عن الحكم بامتناع ما يستحيل الحلول
فانه لا يحكم بعدم حلولها الا لعدم صدق اشتقاقها كما لا يحكم بعدم حلول البياض في الاسود ما دام اسود لامتناع
كون الجسم ابيض حين هو اسود وعلى ما ذكره يجوز ان يحل في الجسم الاسود بياض ويختص به اختصاصا ناعتا ولا يصح
الحكم بانه ابيض مع ان الفلاسفة يقول ان القيام مطلقا يوجب حمل المشتق فهذا القيام لم لا يوجب حمل مشتقه الآخر واعلم انه قال المدقق
المعاصر للمحقق الدواني لا نم ان الحار ما حصل فيه الحرارة ولا معنى الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجية
والفردية اذ لا يخطر ببالنا هذا التفصيل بل معناهما امران يعبر عنهما بالفارسية بجفت وطاق
وتوضيح الكلام في هذا ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحاده في نفس الامر لا قيام مبدء الاشتقاق به كالموجود
والمتحرك فان ذلك غير لازم فان قيام مبدء الاشتقاق به صحح فيه ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد
وان لم يقم به كالموجود والواجب والممكن وغيرها فان مبادي هذه المشتقات امور عقلية يعبر عنها العقل عنها
بضرب من التحليل فلا يصح تفسير الزوج والفرد بما حصل فيه الزوجية والفردية ولا تفسير الحار بما حصل

فيه الحرارة واذا كان مناط صدق المشتق على شئ اتحادهما في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه ان
قام به الزوجية واورد عليه المحقق الدواني بان القيام اختصاص ناعت فكيف لا يلزم من قيامها به كونه
زوجا وفردا وهل هذا الا كما يقال لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم كونه ابيض واسود واجاب
عنه معاصره بانا لا نسلم ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة بتوسط الحركة قائمة بالجسم وليست
وصفا له وصفات الصورة قائمة بالهيولى وليست نعتا لها بل هذا معنى الحلول عند بعضهم والجسم القائم به السواد
ليس نظير الذلك وانما يكون نظيرا له لو لم يكن الجسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد مع الذهن الزوج فيها
بل نظيره الجسم القائم به السرعة متحدا مع الاسود في نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك الصدق السريع
عليه ورده المحقق الدواني بان انه قائع المنع والسند ظاهر لان المراد من القيام هو القيام من غير واسطة
كما هو المتبادر وقيام السرعة بالجسم بالتوسط كما اعترف به فالمنع وسند منه فمان وقوله بل هذا معنى الحلول
عند بعضهم انما يتجه اذا جعل الاختصاص الناعت تفسيرا للقيام ولم يجز التعريف بالاعم ولا يتوقف المقصود على
كونه تفسيرا له بل يكفي صدقه عليه كليا والانعكاس في صدقه كليا على القيام بلا واسطة وان التعريف بالاعم جائز
عند المحققين خصوصا التعريفات اللفظية كما يقال سعدانة نبت وخيم قبيلة من العرب ثم قال كل صدق
المشتق على شئ واتحادهما واحد بل لا معنى للصدق عليه الا الاتحاد معه فجعل الاتحاد مناط الصدق غير مستقيم على انه
يبتني الكلام في مناط الاتحاد ولا بد في حسم مادة الشبهة من بيان الفرق بين قيام السواد وقيام الزوجية بالنفس
ليتبين ان الاول يستلزم الاتحاد دون الثاني واورد عليه معاصره بان قوله لا معنى للصدق عليه الا الاتحاد معه
غير مسلم لان الصدق هو الحمل المقتضي للتغاير في الذهن مع الاتحاد في نفس الامر فكيف لا يكون معناه الا الاتحاد
وكون الاتحاد مناطا للحمل اجلى من ان يخفى ومناط الاتحاد قد يكون ذات الشئ من غير علة كما في قولك الاربعة
اربعة او مع علة كما في قولك الاربعة زوج وقد يكون امر آخر كما في قولك النار حار فان اتحاد النار مع الحار بواسطة
مجاورة النار مثلا ثم الفرق بين قيام السواد بالجسم وبين قيام الزوجية بالنفس ان ما حصل من الزوجية
في الذهن ليس بزوجية هناك بل هو هناك علم بها ولهذا لا يتصف الذهن بالزوجية ويتصف بالعلم بها والجسم
القائم به السواد ليس نظير الذلك وانما يكون نظيرا لذلك لو لم يكن الجسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد
الذهن مع الزوج فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة الغير المتحدة مع السريع في نفس الامر ومن البين لا يلزم
من ذلك صدق السريع عليه فهذا كم الاستناد والعلامة ابي فيه بين التحريرين وقال الانصاف على نوعين

الاول الاتصاف الانضمامي والثاني الاتصاف الانتزاعي والاوصاف في النوع الاول موجودة بوجود مغاير
لوجود الموصوفات بخلاف الاوصاف في النوع الثاني بل ليس الوجود في النوع الثاني الا للموصوفات
بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها فهناك وجود واحد هو وجود الموصوفات الا ان هذا الوجود ينسب بالعرض
الى الاوصاف فيقال ان الانتزاعيات موجودة بوجود مناشيها وليس معناه ان الانتزاعيات موجودة
حقيقة وبالذات بوجود مناشيها فان هذا الوجود انما واحد شخصا لا يوجد به موجودان بالذات فان الوجود
يتحد ويتعدد باختلاف المضاف اليه وتعدده او متحد فلا تكون الانتزاعيات موجودة بوجود مناشيها
بل بوجود مغاير لوجود مناشيها فلا تكون انتزاعيات فمعنى قيام الاوصاف الانضمامية بموصوفاتها انها موجودة
في موصوفاتها بوجود مغاير لوجود الموصوفات ومعنى قيام الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها ليس ذلك بل انه
عبارة عن صحة انتزاعها من موصوفاتها فليس لها بالحقيقة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هناك تجوز فان
القيام عبارة عن نحو الوجود والوجود حقيقة في الانضمامي لا الانتزاعي اما للموصوفات لا للاوصاف اذا عرفت هذا
فاعلم ان المشتقات ايضا على نحوين الاول المشتق الذي مبدئه وصف انضمامي كالاسود والثاني المشتق
الذي مبدئه وصف انتزاعي ولا شك في ان صدق النحو الثاني منه على شئ ليس بشرط القيام مبدئه اذ لا
قيام له بموصوفه حقيقة وانما صدق النحو الاول منه على شئ فانه مشروط بقيام مبدء الاشتقاق به فصدق مطلق
المشتق على شئ لا يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس
ما حصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية بل هو ما ينتزع عنه الزوجية فلا يلزم من قيام الزوجية بالاثنين حصولها
فيه صدق الزوج على الاثنين وكون القيام عبارة عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا لصدق
اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه
تلك المبادي نعم يصدق على الاثنين حصول الزوجية فيه اذ فرضية الزوجية بالمعنى الذي منفذ مبناه
لانه ليس معناها الا انتزاع الزوجية منه وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الاثنين من حصول الزوجية
فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الابيض والاسود على الجسم من قيام البياض والسواد به قياس مع الفارق
لان الابيض والاسود مشتقان من مبدئين انضماميين فمناط صدقهما على الشئ قيام مبدئيهما به
بخلاف الزوج وبالجملة المشتقات مناطها انتزاعية ومناشئ انتزاعها ذوات الموصوفات من حيث انها
بحيث يصح انتزاع مبادي الاشتقاق عنها او هي من حيث انضمام مبادي الاشتقاق اليها فصدق

المشتقات مطلقا هو ما يصح انتزاع المفهومات المشتقة عنه سواء كان صحة انتزاع تلك المفهومات بانضمام شيء
او لا فمراد المصنف بالاتحاد الذي جعله مناطا لصدق المشتق ليس ما يساوق الصدق بل هو الامر المصحح لانتزاع
المفهوم المشتق هذا كلامه الشريف ولا يخفى على المنصف دقته ومتانته قال ثم الحمل بعد التفتيش آه قال بعض
الشراح اراد بالحمل الرابطي الاتحادي حمل العرضيات على المعروضات وليس الاتحاد ههنا في الوجود كما زعم
بل الاتحاد اتحاد ما كما في العرضي بالنسبة الى المعروض لا بل كما في عرضين قائمين بمعروض واحد كالضاحك
والمتعجب حاصل الكلام ان من الوجدانيات ان بعد حصول الصورة في الذهن يحصل لنا حالة في الذهن يعبر
عنها بالفارسية بدانش وفي الهندية بجانا الشعور والفهم وكذا في كل لغة اسم يخصها كما ان السراج اذا اوقد
في دور مظلم يتنور بها الدور فالسراج كالصورة والضياء القائم بتلك الدور بمنزلة الحالة الادراكية والفرق
بين الصورتين ان الضياء قائم بالسراج والدور كليهما والحالة انما قائمة بالذهن فقط والصورة واسطة في
الثبوت لها على نحو ما يكون القمر واسطة في ذي الواسطة فقط وقد حققت في مقامه ان مناط الحمل مطلقا سيأتي
العرضيات على الحلول فقط دون الاتحاد بالذات والوجود فان المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض فالمعروض
جوهر والعارض كيف فكيف الاتحاد ثم تسمية الحلول بينهما هو الذي نحوه بالاتحاد على التحقيق وان كان ظاهر
عباراتهم مشعرا باتحاد الوجود فاذا وجدنا قد الحلول بين شيئين بان يكون احدهما حالا في الآخر ويكون كلاهما
حالين في امر ثالث يتحقق الحمل في الموجود ههنا هو الشق الاخير فان الصورة والحالة كلاهما قائمتان بالذهن ورجح
لا يرد عليه ما يرد على ابطالهما بان تلك الحالة ان كانت منضمة فاما ان تقوم بالصورة فتكون عالمة حقيقة لان
مناط الحمل المشتق قيام المبدء واما ان تكون قائمة بالذهن فلا تكون محمولة على الصورة ولا تكون عرضيا لها
فانا نختار الشق الثاني ونقول حملها على الصورة كحمل الضاحك على المتعجب هذا كلامه وفي هذا الكلام اختلال
من وجوه الاول ان كون مناط الحمل هو الحلول باطل قطعا لانهم قد نصوا على ان مصحح الحمل ومعياره اتحاد
الموضوع والمحمول هوية ووجودا في حاق الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره وتغايرهما بحسب
لو لاحظهما العقل مفترقين وقضى بان هذا غير ذاك فلا بد في الحمل من اتحاد الموضوع والمحمول مع قطع النظر عن لحاظ
الذهن واعتباره وظاهر ان المحمول المواطاتي لا يحل في موضوعه والا صح ان يحمل عليه بواسطة في فما زعم
من ان مناط الحمل هو الحلول باطل قطعا ومع هذا لا يصلح ما قال لتوجيه كلام المصنف لانه صرح فيما سيأتي
بان الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود الثاني ان ما قال فان المعروض قد يوجد آه لا يصلح دليلا على ما ادعاه

اما اولا فلان العارض اذا لم يكن موجودا فكما لا يكون منتزعا مع المعروض لعدم وجوده كذا لا يكون حالا ايضا اذ
الحال والعارض لا بد وان يكون قائما بالمعروض والمحل فلا بد من وجوده واما ثانيا فلان المحمول لا يلزم ان
يكون له وجود بل يكفي فيه صحة انتزاعه عن الموضوع كيف ولزوم ثبوت المحمول اما ان يكون في ظرف الاتصاف
او في ظرف ما والاول باطل اذ لا يلزم في الاتصافات الخارجية مثل الاضافات وغيرها ثبوت المحمول في الخارج
والثاني ايضا باطل اذ وجود المحمول في ظرف آخر لغو في الاتصاف ضرورة ان اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا دخل
فيه لوجود العمى في ذهن عمرو والثالث ان قوله والمعروض آه في غاية السخافة اذ الاتحاد بينهما بالعرض بمعنى ان
الموجود امر واحد وينسب اليه امر آخر باعتبار علاقة ما معه كما تقرر في محله الرابع ان ما توهم ان الصورة والحالة
كلتاهما حالتان في النفس وحلول الشيئين في ثالث يستلزم الحمل بينهما في غاية السخافة اذ يلزم على هذا ان
يصح حمل الحالة على سائر صفات النفس الخامس ان قوله حمل المتعجب على الضاحك لحلولهما في ثالث باطل
اذ المتعجب بما هو محمول على مفهوم الضاحك بل على افراده والحال ان المتعجب في ثالث انما هو مفهوم الضاحك
كما لا يخفى السادس انه سينكشف ان شاء الله تعالى ان حلول الصورة والحالة في محل واحد ليس كافيا فلا مجال
لان يجعل حلولهما في ثالث مناط الحمل وبهذا استبان ان الاشكال القائل بان الحالة محمولة على الصورة عند
المصنف كما يدل عليه قوله فعلى رايها اتحادا فلا يخلو اما ان تكون محمولة عليها بالمواطاة فيلزم حمل الجزئي على ما هو
ليس ذاتي لها اذ ليس من افرادها اذ الصورة ليست بفرد للحالة ولا ذاتية لها او تكون محمولة عليها بالاشتقاق
فيلزم كون الصورة عالمة اليس دفعه بما ذكره بعض الشارحين اولا وبان الجهالة ان حمل كلام المصنف على ان الحالة صفة
انضمامية الى النفس بعينها بعيد مع ذلك لا يجري صحة الحمل بين الحالة والصورة مندفع الا ان ينبغي ان
يلتفت اليها وقال بعض الاعلام قد احالة الادراكية قد فسدت بوجهه الاولى ان الصورة فعلى رايها اتحادهما
يسموها الكاتب بالانسان وذلك منتزعة عن الصورة منتزعة معها في الوجود وقائمة بالذهن فان اريد المتقدمين
اذ اقام بالذهن وجب قيام الشيء الآخر بالضرورة فان كانت كيفية يكون العلم كيفا وان كان كما انتزاعية لا بنا في
الكيفية كالكيفيات التي في الكميات وهذا الكلام مما لا يفتي به التحصيل فانه لا يلزم من كون الحالة منتزعة عن الصورة
لا بمعنى لكونها قائمة بالذهن الا بالعرض فلا مناص عن لزوم كون الصورة عالمة اذ الاتحاد بين الحالة والصورة
ليس اتحادا بالذات بل اتحادا بالعرض فلا معنى لان تكون الحالة منتزعة عن الصورة فتكون قائمة بها فيلزم الاتصافها
فيلزم كون الصورة عالمة ثم ان كون العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة امرا انتزاعيا باطل اذ الانتزاعي

لا تحقق له الا بمنشائه فلا يكون الامر الانتزاعي مبدء الانكشاف الا بمعنى ان منشاء انتزاعه منشاء للانكشاف فيكون منشاء
الانكشاف حقيقة منشاء انتزاعه فان كانت هي الصورة يلزم كون الصورة علما حقيقة وان كانت صفة اخرى يجري
الكلام فيها حتى ينتهي الى الامر الانضمامي وظني ان كلام المحشي منتحل عما قال صاحب الافق المبين في بعض كتبه
ان التصور والتصديق نوعان مختلفان من التمثل الذهني وحالتان ادراكيتان للنفس العاقلة متباينتان بالحقيقة
النوعية والعلم الذي هو عين المعلوم بمعنى الصورة العلمية فان الصورة الحاصلة بالانطباع بما هي هي في جوهر ذاته
هي المعلوم بالذات وبما هي منطبعة في جوهر العاقل العلم بمعنى الصورة العلمية وانما العلم الحق نفس وجودها الانطباعي
المتعلق بها ويعبر عنه بالحالة الادراكية للنفس انتهى وعلى هذا يكون العلم عبارة عن الوجود الانطباعي للصورة المعبر
عنه بالحالة الادراكية وظاهر ان الوجود الانطباعي ليس بمعنى انتزاعي وافراد المعنى الانتزاعي لاسيما الوجود لكونه
متشخصة بالنوع كما تقرر فيلزم اتحاد التصور والتصديق نوعا كما لا يخفى واعلم ان شارح التجريد ذهب الى ان
العلم حالة مغايرة للصورة وسماها كيفية نفسانية حيث قال بعد ما فرق بين الحصول في الذهن والقيام به
بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان
به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه انما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه
به لا حصوله فيه وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان ههنا امرين احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم كلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما
موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي و
جوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات
النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في
الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي
هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن قام
بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصها [illegible]
وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم هذا

كلامه وقال في الحاشية العلوية لا يقال مراده دفع الاشكال على اثبات هذه الكيفية النفسانية ولا دخل فيه
للفرق بين القيام والحصول لانا نقول اذا لم يفرق بين القيام والحصول كان الاشكال الوارد وهو
ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية باقيا بحاله غير مندفع اذ ليس هاهنا على هذا
التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن وهذه الكيفية النفسانية التي هي العلم ايضا حاصلة في
الذهن وكلاهما موجودان في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو اما اذا فرق بين الحصول والقيام
فنقول هذه الكيفية النفسانية ليست حاصلة في الذهن حتى يكون موجودة في الذهن بل قائمة بالذهن وموجودة
في الخارج واورد عليه المحقق الدواني تارة بان وجود الامر الثاني في الخارج مع نفي اتصاف النفس به في
الخارج مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر واجاب عنه معاصره بانه لو كان النفس في الخارج متصفا بالامر
المعدوم فيه لزم وجود النسبة في الخارج بدون طرفيها وهو ممتنع اذ النسبة حينئذ تكون فرعا لطرفيها وثبوت الشيء
لآخر كما انه فرع للمثبت له كذلك فرع للثابت ومنشأ الاستحالة انه لا يصدق عليها انها امر في الخارج فسبحان
القائل ان هذا فكذا قيام العلم بها والاتصاف به فيه لما لم يكن للعلم وجود خارجي حكم بان الاتصاف به في
الخارج بدون الصفة فيه ولعل ذلك لا من ان ما صدق المشتق على شيء اتحاده في النفس الا ان [illegible]
مبدأ الاشتقاق به فهذا صدق العالم على النفس اتحاده [illegible] العلم [illegible] واجاب عنه المحقق
بما لا يرجع محصله الى طائل ولعل الحق ما افاده بعض الاكابر من انه ان كان المراد بالاتصاف الخارجي الاتصاف
بحيث يترتب عليه الآثار الخارجية فمسلم لكون الامر الثاني موجودا في الخارج ضرورة ان خارجية الاتصاف
بدون خارجية الصفة بهذا المعنى غير معقول وان اراد ان الاتصاف به ليس منوطا بالوجود والموجودات في
الذهن غير والمراد ان اتصاف النفس بالمعاني النفسانية خارجي بالمعنى المتعارف ضرورة ان آثار العلم يترتب
عليه وليس الوجود الخارجي الا ما يترتب عليه الآثار وتارة بان هذا انما يتم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم
بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه قدس سره القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه فيعود الاشكال الاول وهو
لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفائه عنه قطعا والاشكال الثاني ايضا وهو ان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية
لا يكون كيفا بالحقيقة فان قيل القائل بالشبح لا يقول بحصول الماهية [illegible] في الذهن الا على طريق المجاز [illegible]
نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقا قلنا فلا بد من اثبات [illegible] بالماهية للامر المعلوم دونه خرط
القتاد وهذا الايراد ليس بشيء لا لما قال معاصره انا لا نسلم ان القائم بالذهن ان كان [illegible] مغايرا للامر المعلوم

بالمهية كان ذلك بعينه قولا بالشبح والمثال فان حصول هيئة الشئ فى الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب
فيه الى هيئة اخرى حتى كان شئ واحد بحيث اذا وجد فى الخارج كان هيئة واذا وجد فى الذهن صار هيئة اخرى لتقادم
الموجود على الهيئة فى نفس الامر بخلاف الشبح فانه ليس ذلك الشئ بل مثاله حتى لو فرض وجود ذلك الشئ فى الذهن
لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح فى الخارج لم يكن بعينه فافترقا ويعلم من هذا ان الامر الحاصل فى الذهن ان كان مغائرا
للمعلوم بالمهية هو نفس هذا المعلوم فانه فى الخارج هيئة وفى الذهن هيئة اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر مغائر
للمعلوم فى الذهن وذلك لما عرفت فيما سبق ان انقلاب المهية غير معقول بل المعقول من الانقلابات ان ينقلب
المادة من صورة الى اخرى او المعروض من صفة الى صفة اخرى كما حققه المحقق الدوانى فى حواشيه الجديدة
على شرح التجريد بان شارح التجريد ليس قائلا بتبدل المهية باختلاف الوجود فلا يصح ما ذكره توجيها لكلامه بل لما قيد
ان هذا القائم مغائر للمعلوم بالمهية وليس شبحا له فان شبح الشئ هو مثاله الحاكى اياه كالصورة المنطبعة فى المرآة
بالقياس الى ذى الصورة وليست هذه الصفة كذلك بل هى صفة نفسانية كالشجاعة وغيرها الا انها ذات تعلق
بالمعلوم والقائلون بالشبح والمثال ايضا لا بد لهم من ان يقولوا ان العلم هى الحالة المغائرة للاشباح والاشباح
انما هى متعلقاتها وليس كل امر مغائر للمعلوم شبحا له واسر فيه انا قد علمناك فيما سبق ان القائلين بالشبح والمثال
صرحوا بان العلم من مقولة الكيف وشبح كل شئ لا يلزم ان يكون كيفا فتذكر واعترض معاصر المحقق الدوانى
على شارح التجريد بان ما ذكره بالحقيقة جمع بين حصول المهية وشبحها معا فى الذهن مع انه قال معترضا على المحقق
الدوانى حيث اعترض على شارح التجريد بان هذا القائم بالذهن ان كان مغائرا للامر المعلوم بالمهية كما يدل عليه
ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال بانا لا نسلم ان القائم بالذهن ان كان مغائرا للامر المعلوم بالمهية كان
ذلك بعينه قولا بالشبح والمثال لكن الشبح يوكل ويذم وقد سلم بعض الاعلام قد كونه جمعا بين المذهبين وقال لا شك
فى كونه جمعا بين المذهبين لكن لا قباحة فيه عند دلالة الدليل وفيه انه مبنى على زعمه ان المراد بالشبح الحالة الا وان كانت
المغائرة للصورة وقد عرفت ان الامر ليس كذلك وقال بعض المدققين فى حواشيه على شرح المواقف وغيره
معترضا على شارح التجريد ان الامر القائم بالذهن ان كان نفس المعلوم يعود الاشكال وان كان غيره يلزم
ان لا يكون العلم مبدء الانكشاف والشئ اذا حصل بنفسه انكشف ولا حاجة الى ان يحصل ما فيه وقال الشارح
فى توضيح هذا الايراد فى حواشيه على حواشى شرح المواقف ان الصورة الحاصلة من الشئ كافية لانكشافه بان
يقوم هى بالذهن لبدء الانكشاف بالعوارض الذهنية بشهادة الحدس الصائب كما هو عند الجمهور او باختلا

الحالة الادراكية كما هو عند المحشي فلا حاجة الى حدوث امر مغاير مباين لها ذاتا و وجودا فيجب ان تكون تلك
الصورة علما قائما بالذهن وعرضا له لانها تكون من صفات النفس فلو فرض حصول ذلك المباين ايضا يلزم
حصول الشيء بشبحه بعد حصول الشيء بنفسه على وجه يترتب عليه الانكشاف والا لم يكن تلك المباين علما فيلزم
انكشافه بعلمين مستقلين ولا يرد مثله على تحقيق المحشي كما يتوهم لان مبدء الانكشاف هي الصورة المخلوطة بالحالة
الادراكية التي هي علم حقيقة بخلاف قول المجيب القائل بقيام امر مباين للصورة بالذهن هذا كلامه ولا يخفى
على من له ادنى مسكة ان هذا الكلام في غاية الوهن والسخافة اما اولا فلان كون العلم عبارة عن الصورة بحالها
في الذهن غير مسلم عند العلامة القوشجي بل العلم عنده كيفية مغايرة للصورة فلا معنى للايراد عليه بان الصورة
كافية في الانكشاف فلا حاجة الى الامر المباين لها واما ثانيا فلان قوله او باختلاطها بالحالة الادراكية معها صريح في
ان منشاء الانكشاف حقيقة عند بعض المدققين هي الصورة الحاصلة لكن بعد اختلاطها بالحالة الادراكية وهذا
مناف لما صرح ذلك البعض في كتبه الحواشي الرسالة القطبية وغيرها فانه قال في تلك الحواشي بعد ما قال ان
العلم عبارة عن الحالة الادراكية المحمولة على الصورة حملا عرضيا فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن وهو ليس
الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في الذهن عرض لانه موجود في الذهن الذي هو الموضوع
وتابع للوجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك
ايضا جوهر وهكذا واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق
الضاحك على الانسان فالعارض ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا وتابعا للوجود
الخارجي انتهى وهكذا صرح في مواضع اخرى من كتبه ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان هذا الكلام نص على ان العلم
حقيقة هي الحالة الادراكية المغايرة للصورة وغاية الامر انها عرضية للصورة وليست الصورة منشاء للانكشاف
عنده اصلا على ان الاشكال الذي قصد اندفاعه باختراع القول بكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية وهو
اندراج شيء واحد تحت مقولتين بالذات لا يندفع على تقدير كون الصورة الحاصلة في الذهن علما و منشاء
للانكشاف فما ذكره الشارح في تلك الحاشية توجيه للقول بما لا يرضى به قائله وهذا ظاهر غاية الظهور ومن
لم يجعل الله له نورا فما له من نور واعلم ان بعض الاعاظم البنگالة ذهب الى كون العلم حالة مغايرة للصورة
وسماها الحالة الجلائية وقال ما يقتضي به النظر الفكري ان العلم صفة مغايرة للمعلوم قائمة بالذهن قياما خارجيا
كما يقوم الشجاعة وغيرها من الاوصاف العينية كما يقول اصحاب الشبح ونقل عن مشائخنا الماتريدية ان العلم

حالة انجلائية وبرهانه ان العلم الذي ينكشف به الاشياء للنفس ليس عينا لها والا لما جهل شيئا فهي صفة زائدة وليست صفة انتزاعية والا فلا بد لها من مصداق فهو مناط الانكشاف وهو العلم ويلغو هذه الصفة الانتزاعية فهو امر موجود وليس امرا منفصلا والا لما اتصفت النفس به بل هي صفة منضمة الى النفس وتلك الصفة ليست الا امرا واحدا مشتركا بين الصفات التي هي مبادي الانكشاف وليس فوقها كقول العين على معانيها المختلفة والا لما صح تقسيمها الى التصور والتصديق تقسيم الجنس الى الانواع ولا الى الاجناس من التخيل والتوهم والتعقل وايضا ابداء هذا الاحتمال مثل ابداء احتمال ان السواد ليس حقيقة واحدة مشتركة بين السوادات فيرتفع الامان عن البديهيات فاذن هذه الصفة حقيقة واحدة مشتركة بين افرادها فهي ليست عينا للمعلوم لان المعلومات متكثرة فهذه الصفة بالحقيقة هي كيفية مغايرة للمعلوم بها يكون مبدأ الانكشاف هو الشبح ثم المعلوم قد يكون معدوما ومن الظاهر البين ان ما ليس بشيء لا يكون متميزا منكشفا فاذن لابد من نحو ثبوت سوى الثبوت الخارجي ثم هذا النحو من الثبوت ليس قائما بالذهن بل ههنا عالم آخر فيها المعلومات كلها ثابتة بنحو لا يترتب عليها الآثار الخارجية لها تعلق بهذا الشبح فينكشف عين المعلوم انتهى

هذا كلامه وفيه نظر من وجهين الاول انك قد عرفت غير مرة ان شبح كل شيء مغاير لشبح شيء آخر حقيقة وهيئة والحالة الادراكية التي عبر عنها بالحالة الانجلائية فهي حقيقة واحدة وان كانت متعلقاتها مختلفة وبالجملة التغاير بين الحالتين المتعلقتين بشيئين تغاير شخصي باعتبار تغاير متعلقيهما والتغاير بين شبحي الشيئين تغاير حقيقي وقد عرفت ايضا انه لا يمكن القول بكون العلم عبارة عن الشبح والمثال كما لا يمكن القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة المتحدة مع ذي الصورة الثاني ان كون المعدوم الخارجي ثابتا في عالم آخر ان كان معناه ان المعدوم الخارجي ثابت في عالم آخر في محل غير مدرك فهو مما لا محصل له اصلا وان كان معناه انه ثابت لا في محل فهو اصرح بطلانا وان كان معناه انه ثابت في محل مدرك فلم لا يكون ثابتا في اذهاننا على ان القول بان عالما لصور قائمة في عالم آخر من غير تعلق لنا به سفسطة ظاهرة وان كان المراد به معنى آخر فليصور حتى ينظر فيه

ولعل التحقيق ان العلم صفة نفسانية منضمة الى العالم كالشجاعة والسخاوة وغيرهما اذ لو كان صفة انتزاعية لم تكن منشأ للانكشاف الا بمعنى ان منشأ انتزاعها منشأ للانكشاف والمنشأ للانجلاء اما ان يكون هي الصورة الحاصلة في الذهن فيلزم ان يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن وقد سبق بطلانه او يكون صفة انضمامية اخرى فيكون العلم عبارة عن تلك الصفة الانضمامية ثم ان تلك الصفة مغايرة للصورة [illegible] ذاتها وليست عبارة عن الشبح الحاصل في الذهن لما عرفت انه ليس حقيقة واحدة بخلاف العلم فانه حقيقة واحدة

وان كانت متعلقاتها مختلفة والمعلوم هي الصورة الحاصلة في الذهن لا الصورة الحاصلة فيه بلا اعتبار ما من
حيث هي هي مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية اذ لا وجود للصورة بهذا الاعتبار الا في لحاظ الذهن
فعلى تقدير كون الصورة المأخوذة بهذا الاعتبار متعلق العلم يلزم انتفاء العلم اذ لم تلاحظ الصورة بخصوصها تلك
الملاحظة وبطلانه لا يخفى على من له فهم سليم والكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يتجاوز عن الافادة وتحصيل
قوله تدبر فيه قال في الحاشية اشارة الى انه ساقط بادنى تامل اذ الاحتمال العقلي يكفي للتجويز الموجه
لكلامهم وان لم يوجد التصريح منهم كما يشعر اليه قول المص ثم بعد التفتيش آه يعني انهم وان لم يصرحوا القول
بالحالة الادراكية العارضة للصورة العلمية لكن من التفتيش احكامهم الظاهر لمن له طبيعة ذكية وقريحة نقادة فانهم
معترفون بان العلم حقيقة واحدة متحصلة من مقولة الكيف والصور العلمية حقائق متخالفة مندرجة تحت الاجناس
المتخالفة وايضا للعلم لوازم مختصة به مشتركة بين جزئياته عندهم لكونه منشأ الانكشاف وغيره من آثار العلم فلا بد
ان يكون ملزومها امرا مشتركا بين الصور العلمية تصورية كانت او تصديقية وليس ههنا ذاتي مشترك بينها فهو
امر خارجي عرضي لها وهي الحالة الادراكية اذ الذي يصلح ان يكون امرا عرضيا للصورة منشأ لهذا الانكشاف وبالجملة
الاحتمال كاف للتوجيه الموجه لكلامهم وان لم يثبت صريحا منهم وفيه نظر من وجوه الاول انه لا يخفى على
من له ادنى مسكة ان المص لم يرد التفتيش من قبل هو الآن بان يكون العلم عبارة عن الصورة المتحدة مع
ذي الصورة مع القول بكون العلم كيفا او نفيه في كلامهم اثر من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المغايرة
للصورة بل مقصوده احقاق الحق بحيث يندفع المحاذير الواردة في هذا المقام فظهر ان ما توهمه الشارح من ان
ما قال المص توجيه لكلامهم ليس بشيء الثاني ان قوله كما يشعر اليه آه يخفى هذا اذ ليس معناه انه يظهر من التفتيش
كلامهم ان العلم حقيقة عبارة عن الحالة الادراكية كما توهمه الشارح بل معناه انه يظهر بعد التفتيش عن
النفس وكذا ما قال شارح التجريد من كون العلم كيفية ذات اضافة مغايرة للصورة وعدم قيام الصورة بالذهن
ليس توجيها لكلام القوم كما فهمه المحقق الدواني واعترض عليه بانهم قد صرحوا بقيام الصورة الحاصلة في الذهن
وصرحوا بعرضيتها ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجد وجد لا في موضوع وصرحوا بانه لا منافاة بين كون الشيء
جوهرا وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع مع انا نعلم انه اذا وجد في الخارج كان كذلك فما ذكره
لا يصلح توجيها لكلامهم الا ان ما ذكره شارح التجريد ليس توجيها لكلامهم بل هو احقاق الحق من عند نفسه كما هو الظاهر
من سياق كلامه لا يخفى ذلك على من له المام بشرح التجريد وما قال بعض الاعلام في بعض حواشيه انه يظهر

من سياق كلام العلامة القوشجي انه يجيب من قبلهم صح انهم لو ظفر بتصريح او اشارة منهم ولعله وجد لانه بحر العلم
عجيب جدا الثالث ان ما ذكره من كون العلم حقيقة واحدة محصلة وكون الصور العلمية حقائق مختلفة مندرجة
تحت الاجناس المختلفة مسلم لكنه انما يدل على بطلان مذهبهم كما عرفت فيما سبق لا على انهم يا الصورة سواء الا ان الا
المغايرة للصورة الرابع ان ما قال والجواب آه انهم لو قالوا ان احدا واحدا لا يلزم خلاف ما تقتضيه هذه الآية في لاقوة
وما شبه بيان متغايرا واحدا متحدا عن تحقيقهن بالزيادة في بيانها الا يمكن ان نتصرف عنها من غير اشتراكها
في ذاتي فلا بد من اثباتها ان لوازم العلم كالكشف قال الاستاذ لا اذ ليس في قولهم استلزام اشتراك الانكشاف
بين العلوم اتحادها اشتراكا حقيقة واحدة بينها لاستلزام الانكشاف فبين العلم الحصولي والحضوري
وبين علم الواجب وعلم المجردات اشتراك حقيقة واحدة بينها وهذا صريح البطلان الخامس ان كون الحالة حقيقة
الصورة مع بطلانه في نفسه كما مر بنا انه باطل على عبارة المواقف وغيره المذكورة كما سيأتي بيانه انشاء الله
تعالى السادس ان قوله والجواب آه صحيح على هذا المذهب لا يبين كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية على
سبيل الاحتمال بل التحقيق مذهبا وبين ما هو الحق عنده في هذا الباب وانه على تحقيقه كما يدل عليه قوله على ما قررنا
ه وليس غرضه توجيه كلامهم اصلا والعجب ان الشارح يصرح في بعض الحواشي الآتية بان المعنى جميع
بين مذهبي المتكلمين والحكماء فكيف ساغ له ههنا ان قال وبالجملة الاحتمال آه وبالجملة هذا الاحتمال فانظر الى
الشارح كيف تخبط في مقاله ولا يبالي اين يذهب وما قيل بخلافه ان زيدا مثلا يحصل له كيفية فيه نفسه ولا
يحصل تلك الكيفية بعينها او ان يحصل كيفية اخرى على الاول يلزم ان يكون العلم بزيد عين العلم بعمرو وكذا
بها وعلى الثاني فالمغايرة بينهما بالحقيقة والهيئة او بحسب الهوية الشخصية مع اتحاد الحقيقة على الاول ثبت
المقصود ولم يكن بينهما حقيقة مشتركة وعلى الثاني نقول تلك الكيفية عرض قائم بالذهن والاعراض انما تتشخص
فيه تشخصها الهوية بالمحل كما هو المشهور فيلزم ان لا يتفاوت بحسب الهوية ايضا ففساده ظاهر على من له ادنى
مسكة لانك قد عرفت في اوائل الكتاب ان الصفة القائمة بالنفس كلية سواء كانت بسيطة او مركبة وسواء كان
تركيبها من اشياء تجتمع في الخارج في اكثر من شخص واحد او لا تجتمع الا في شخص واحد فهي مع قطع النظر عن المشتركة
لنفسها وان فرض منعها عن الشركة فلمانع آخر وبالجملة لا يكون المتحقق في النفس جزئيا وان تخصص بالنسبة
التشخيص فانه لا يمنع عن الاشتراك بين كثيرين انما الجزئي ما هو الحاصل في القوة الجسمانية قال قوله
ويمكن الجواب من قبلهم آه هذا الجواب لا يصح من قبلهم اصلا لانهم قد صرحوا بكون التصديق علما متحدا مع الادراك

والاعتراض مبني على مسلماتهم ولا هو صحيح في نفسه كما عرفت فيما سبق مفصلا قوله ولو سلم آه قال في الحاشية
اي كون الاذعان والتصديق علما اي حالة يترتب عليها الانكشاف فالاتحاد مخصوص بالعلم التصوري اي الصورة
الحاصلة التي هي منشأ الانكشاف دون العلم التصديقي اي الاذعان وحاصل الاعتراض انهم قسموا العلم
بمعنى الصورة العلمية الى التصور والتصديق والتزموا الجواب عن تقابلهما فبعد تسليم كون مقسمها الصورة العلمية
لا مساغ بهذا الجواب وحاصل جوابنا انهم التزموا المساهلة في التقسيم بان جعل الصورة مقسما لهما لولا حقهما او جعل
التصديق بمعنى المصدق به فبعد المسامحة لا اشكال في التقسيم في مسألة الاتحاد فبناء التسليم هي المسامحة فتذكر
انت بعد التحقيق ان هذا الجواب انما يتوجه لو قرر الاشكال بانا اذا تصورنا المصدق به يلزم اتحاد التصور والتصديق
واما لو قرر بانا اذا تصورنا التصديق يلزم اتحادهما فلا توجه له اصلا ومع ذلك لا يصح هذا الجواب من قبلهم وغاية
ما يقال في الجواب عن اعتراض المص ان عدم اتحاد التصديق مع النسبة او القضية بديهي وهو محل تامل
ايضا قال المص فطلبا المطابقة آه قال البعض ناظرا الى كلام المص في شرحه اي غلطا موجبا للارتباط والاتحاد
في الجملة وان لم يجعلها غلطا الصفة بالموصوف والاظهر ان كون الصورة عالمة وفيه ان الاتحاد بينهما لا يخلو
اما ان يكون اتحادا بالذات او بالعرض والاول منتف بالضرورة وعلى الثاني هو غلط الصفة بالموصوف
ضرورة انه يصح حمل احدهما على الآخر اما بالمواطاة او بالاشتقاق والاول منتف بالضرورة فاذا ما هو الا
لا يحمل هو اطلاقه على غير افراده بل هو اشتقاقا فتعين الثاني وهو مستلزم كون الصورة عالمة كما لا يخفى وما قيل
اراد بالاتحاد الارتباطي الاتحادي الحلي والاتحاد في الوجود كما في الجنس والفصل ففيه انه على هذا يكون الحالة الادراكية
فصلا للنوع مركب منها ومن الصورة فلا يكون نوعا ومع هذا لا يكون من مقولة الكيف والعلم يلزم ما لا تحقيقة محصلة
من تحققت بها كيفين وبالجملة مفاسد هذا القول اجلى من ان يخفى قال المص كالحالة الذوقية بالمذوقات
آه قال بعض الشراح هذا اشارة الى جواب اشكال دقيق وهو ان صور الجزئيات المادية مرتسمة في الحواس
كما هو المقرر عندهم والحالة الادراكية قائمة بالنفس كما هو المثبت عندهم فكيف يتحد لاختلاف المحال ولم يتحصل
ما قلنا ان الحالة والصورة قائمتان بالذهن قيام عرضين بمحل واحد وهو اصح للحمل وجوابه انا لا نسلم
ان صور الجزئيات انما تحصل في الحواس بل تحصل في النفس كما هو مذهب من قبل مر حصول الحالة المتحدة
للجزئي المادي في النفس او امر مماثل له فيها وكلام المص مبني على التحقيق دون المقرر عندهم وعلى التقدير
التسليم يجوز ان تكون تلك الحالة ايضا في الحواس كما قيل ان مدرك الجزئيات هي الحواس والحق ان

الادراك التصديقي للنفس واختلاط الحالة الادراكية بالصورة كاختلاط الاذعان بالقضية الشخصية فان الاذعان
للنفس بالضرورة والقضية الشخصية ليست بموجودة فيها الا لتلبس جزئيها فيها او كاختلاط الالتفات الجزئيات
وتحقيقها الذي ذكرنا انما هو في صور الكليات ولم يصرح المص بالحمل بالمواطاة بين الحالة والصورة وقوله انما
صارت علما معناه انما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الادراكية فان لفظ العلم يدل على معان
كثيرة وانما يرد الاشكال على من قال بالحمل بالمواطاة التحقيقي فان المجازي لا ينكره ذو لب الى وستناذى فيه
بان ما اجاب به اولا ليس بصحيح عند القوم ولا عند المص لانه صرح بحصول الجزئيات العينية باعيانها في
الذهن على ما نسوق الكلام في العلم الابصاري فانا نعلم بديهة انه متعلق بالصورة المادية وهي اما
الصورة الخارجية من دون انطباعها في الحاسة كما هو مذهب الشيخ المقتول والرياضيين او الصورة
المنطبعة في الجليدية كما هو راي الطبيعيين وعلى التقديرين لا مساغ للقول باتحاد الحالة مع الصورة اذ
الحالة قائمة بالنفس لا محالة ولا حلول لها في ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهر الفساد ضرورة ان المدرك فيهما
واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق آه وهو وان كان حقا لكن ذلك التغاير لا يدين عبارة
عن مخالطة الحالة لوجود الصورة فاطلاق الاتحاد عليها كما يرشد المص حيث صرح بالاتحاد فالاشكال غير مندفع عن
كلامه وتقييد لفظ الحمل بالمواطاة يدل على تجويزه الحمل الاشتقاقي مع انه غير متصور بين الحالة والصورة
المحسوسة لانتفاء الاتحاد ولانتفاء حلول احدهما في الاخرى وانتفاء حلولهما في محل واحد واطلاق الصورة
العلمية على الصورة لا يدل على حمل الحالة عليها بالاشتقاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها
وهي معلومة لا انها ذات علم ولفظ العلم اذا اطلق عليها انما يراد به المعلوم وليس لصور الكليات مع الحالة
المتعلقة بها خصوصية وعلاقة خاصة لا توجد في الجزئيات بالقياس الى الحالة المتعلقة بها وكون الحالة و
صور الكليات حالتين في محل واحد ليس علاقة خاصة بينهما اذ تلك العلاقة متحققة بين الكليات وبين سائر
صفات النفس كالشجاعة والسخاوة مثلا وليس بينهما علاقة اصلا هذا كلامه الشريف ولا يخفى دقته ومتانته
قوله اذ العلم المتعلم آه قال في الحاشية يعني اذ العلم المعلم الذي هو المبدأ الفياض للمتعلم اوجد فيه صفة
العلم فتلك الاثر الحاصل من التعليم هو العلم الذي يعبر عنه بدانش وهو فور في العالم يعبر عنه بالحالة الادراكية
وكان هذا القول من المتكلمين القائلين بان العلم صفة ذات اضافة فيعبر عنها بدانش في الفارسية لكنهم
لم يقولوا بحصول صورة المعلوم في العقل والمص جمع بين المذهبين حيث قال ان الحالة الادراكية تحصل بها

مخلوطة بالصورة الكلية انتهت الاولى الى ان يقال ان المراد بمذهب جمهور من مذهب المتكلمين
وتشكيك [illegible] من مذهب الحكماء فذكر بعضهم من اخبار المتقدمين وحمله [illegible] والانا [illegible]
انه هذا الاتحاد [illegible] وصاحب الافق المبين في بعض كتبه من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية
المتحدة مع الصورة ولم يتحقق في انه على تقدير [illegible] من السخافة كما علمنا كما من قبل ثم ان ما ذكره الشارح
ههنا مشابه لما قال في بعض الحواشي [illegible] ان العلم [illegible] بابطال الاتحاد [illegible] للوجه لكن
وقوع امثال هذا التهافت من الشارح ليس ببعيد وقوله في الحاشية ان الحالة الادراكية آه اشارة الى ان
اتحاد الحالة مع الصورة لا يصح الا في الكليات واما صور المحسوسات مطلقا فهي موجودة في الحواس والحالة مطلقا
سواء كانت متعلقة بالامور الكلية او الجزئية موجودة في النفس فلا يتصور اتحادها في الوجود وعلى هذا يكون ما ذكره
المصنف من التمثيل [illegible] قوله كالحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورة ذوقية
تمثيل لاتحاد الحالة [illegible] مع الصورة [illegible] كالحالة الذوقية التي هي ادراك المذوقات [illegible]
بالمذوقات اي الامر [illegible] التي تتعلق به الذوق [illegible] صورة ذوقية اي صورة [illegible]
الذوقية التي هي [illegible] الادراكية [illegible] كالحالة الادراكية كالتعقل والادراك مثلا [illegible] الاشياء
[illegible] الحالة [illegible] مع [illegible] الحال [illegible] صورة [illegible] او [illegible]
[illegible] صورة [illegible] الحالة الادراكية مطلقا والامر في توجيه
[illegible] ورجوع الضمير في قوله صارت الى المذوقات سهل قوله ونوعان تبانا ان آه لا يبعد
ان الادراك [illegible] التصديق واقسامها فانا ان يكون [illegible] لا تام [illegible]
[illegible] الادراك تمام [illegible] الاول اما ان يكون الادراك
[illegible] الصورة [illegible]
[illegible] يكون [illegible] في النوع [illegible] على [illegible]
من كون العلم عبارة [illegible] الحالة الادراكية [illegible] مع الصورة [illegible] يكون امرا انتزاعيا موجودا
[illegible] الصورة [illegible] ان الانتزاعي [illegible] وليس له حقيقة اخرى فلا بد ان
[illegible] الحالة [illegible] تمام حقيقة [illegible] افرادها [illegible] ان تكون افرادها [illegible] بالحقيقة [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] افراده [illegible] ان ما قال [illegible] الكل بالكل

هي الحالة الادراكية المحمولة على الصورة حملا عرضيا كحمل الكاتب على الانسان آه التصور والتصديق مختلفان بالنوع
لان اقسام التصديق من الظني وغيره مختلفة بالنوع لما تقرر في موضعه ان الاشد مخالف للاضعف بالنوع
فالتصور والتصديق اولى بذلك ليس بشيء لانه مصرح بل مصر في كتبه على ان الانتزاعيات لا فرد لها سوى
المحل هو المتفقة بالنوع وظاهر انه على التقدير كون الحالة الادراكية عرضية للصورة كما هو مذهبه لا سبيل الى القول
بكونها صفة انضمامية الى النفس مغايرة للصورة وجودا كما عرفته فلا محالة تكون منتزعة عن الصورة فيلزم
ما لزم واما كون الادراك المطلق عرضيا لها كما قاله باطل اذ لا يمكن قيام العلم والظن بالنفس من حيث هما علم و
ظن مبدأ الانكشاف الذي عليها ولا يخفى بطلانه فانا نحكم بالعالمية بمجرد النظر الى قيام ماهية العلم مع قطع النظر عن
عوارضه ولوازمه فظهر ان الادراك ماخوذ في هوية ذاتها لا انه محمول عليها حملا عرضيا فتامل قوله وعليه بناء قوله
تفرد به آه قال في الحاشية اعلم ان قوله على ما تفرد به مبني على امور ثلثة الاول القول بالحالة الادراكية الثاني
ان الشك والاذعان نوعان من الادراك والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق بنسبة
واحدة في زمان كالنوم واليقظة بل لا يجدان يكون مناط التفرد هو الامر الثالث لان الامر الاول قد ذهب اليه
بعض المحققين والثاني ايضا يفهم من عبارات بعض المتاخرين انتهى واورد عليه بعض الاعلام قده بان القول
بعدم الاجتماع غير صحيح فان النسبة قد تتصور ثم يتعلق بها التصديق ضرورة واما قوله كتفاوت النوم واليقظة
فان وجه الشبه فيه نفس تباين الحقيقة لا الثاني فالاولى الاقتصار على مجموع الامرين هذا كلامه اقول ان
ما افاد من عدم صحة القول بعدم الاجتماع في غاية التحقيق اذ لا تخيل ان تصور متعلق بما تعلق به التصديق ويجتمع
معه قطعا واما الامران الآخران اعني القول بالحالة الادراكية وكون الشك والاذعان نوعين فليس مما تفرد به
المصنف بل العلامة القوشجي مع القول بكون العلم كيفية نفسانية مغايرة للصورة قائل بكون الشك والاذعان
نوعين من الادراك وما قال بعض ناظري كلام المصنف في وجه التفرد ان العلامة القوشجي لم يقل بقيام الصورة
وان قال بقيام الحالة والمصنف قائل بقيامهما لكلا يورد بانه لا فرق بين القيام والحصول بحسب الذهن
وبعض المتقدمين يحمل الحالة على الصورة والمصنف لم يقل بها لكلا يرد ما يورد عليه في غاية الوهن والسخافة لما
فهمت ان الخلاف في قيام الصورة بالذهن وعدم قيامها به خلاف على حياله لا تعلق له بالقول بالحالة الادراكية
والمصنف ايضا قائل بحمل الحالة على الصورة لقوله باتحادهما وجودا وهو مستلزم للحمل بينهما وقال الاستاذ العلامة
ادام
الى قد الوجه في وجه التفرد ان يقال ان القول بالحالة المنقسمة الى التصور والتصديق المتباينين نوعا مع

القول بجونها في البداية بالضرورة فانها [illegible] اتحادهما بالذات و [illegible] فان العلامة التفتازاني لا يذهب الى اتحادهما
بين الصورة وجودًا وبعض المدققين لا يذهب الى اتحادهما الى التصور والتصديق المتباينين نوعا بل يقول
انهما من لواحق الادراك والحاصلون لا يقولون [illegible] والصورة [illegible] من اتحادهما وجودا [illegible] كلام [illegible]
الكلام وان كان في غاية المتانة لكن قد عرفت فيما سبق ان [illegible]
[illegible] قال صاحب الافق المبين في [illegible]
[illegible] قال في الحاشية [illegible] في عبارة [illegible] منها ان [illegible]
[illegible]
[illegible] بالحالة التصورية [illegible] الاذعان [illegible]
الا ان الاذعان [illegible] الانكشاف على وجه الاقرار والتسليم [illegible] الحالة التصورية [illegible]
[illegible] في زمان واحد [illegible] حصول الاذعان [illegible] الحالة التصورية [illegible]
[illegible]
[illegible] الاذعان [illegible] الحالة التصورية [illegible]
الاذعان [illegible] قال الشيخ
[illegible] الاذعان [illegible] من العلم الاول التخييل والثاني التصديق كما عرفته
[illegible] الشارح [illegible] التصور وقد يكون مجتمعا مع التصديق في التعلق بشيء واحد كما في [illegible]
[illegible] الادراك التصوري [illegible] في هذا الكلام [illegible] التصديق [illegible]
[illegible] واعلم ان بعض المحصلين من [illegible] قال الحق
ان التصديق وكذا اضداده من الشك والظن [illegible] عارضة للذهن [illegible] لانها كيفيات نفسانية
قائمة بالاذعان [illegible] عارضة [illegible] الادراك [illegible]
التصور [illegible] عارضة للذهن [illegible] على [illegible] التصور والتصديق [illegible] بالذهن الاول
[illegible] الذي [illegible] والثاني بقيام [illegible] بالذهن
[illegible] من [illegible] التصديق [illegible] التصور [illegible]
ذلك [illegible] لان التصور لما كان عارضا للذهن كان قائما به [illegible] على [illegible] لانه لو [illegible]

كان عارضًا له اليه فاما ان يكون عروضه لها بالذات وهو باطل اذ عروض شي واحد بشيئين متباينين يستلزم ان يكون
لهما ان وجودان وهو صريح البطلان او يكون عروضه للحاصل في الذهن بالذات وللذهن بالعرض
فلا يكون الذهن متصفا به فان المعروض بالعرض لا يستلزم الاتصاف الا ترى ان السفينة وان كانت
عارضة للجسم بواسطة الحركة لكنه غير متصف بها بل المتصف بها هو الحركة فيكون المتصف بالتصور هو الحاصل في
الذهن وهو صريح البطلان او يكون عارضا للذهن بالذات وللحاصل فيه بالعرض وهو ظاهر البطلان فان
الذهن ليس متحدا مع الحاصل ولانه ما يحقق يكون ما به عينه بالذات عارضا للحاصل فيه بالعرض وقد عرفت
سابقا ان عدول المحشي عن التاء لك الاستلزام والتصادق بينهما وما قيل ان التصور قائم بالذهن لان الصورة
قائمة به والصورة الحاصلة في الذهن ليس بشيء لانه ليس قائما بالذهن على هذا التقدير بل هو قائم بها وهو قائم
بالذهن والفرق بين القائم بالشيء والقائم بالقائم بالشيء ظاهر على انه لو سلم ان القائم بالقائم بالشيء قائم
بذلك الشيء فلا يخفى ان من التصور ما ليس قائما بالمدرك بل بالآلة والتصور قائم بها بالذات فالحق ما قررنا بالمدركة
لنظام سديد لا يحتاج الى الظهور ان هذا القائل على اي مذهب بنى هذا الكلام فان كان بناء على ما ذهب اليه
فقد عرفت ان التصور والتصديق سيان في ان لها بالصور الذهنية تعلقا وقيامها والقيام والاعروض لشيء
منها بها وان كان بناء على مذهب المس فهما كلاهما متحدان مع الصور وجودا وهو صحيح العروض الالان يقال
انه يرى ان التصور حالة ادراكية متحدة مع الصورة وجودا والتصديق والشك وغيرها من لواحق الادراك فهو
بناء فاسد على فاسد **قوله** فاذا تصور كنه التصديق الخ قال في الحاشية حاصله ان كنه التصديق لا يتعلق به الا
العلم التصوري لان حصول صورة الاذعان ليس من باب العلم التصديقي ولا يلزم اتحاد التصور الذي
هو الحالة الادراكية مع كنه التصديق بالذات فاندفع الاشكال على تقدير تعلق التصور بكنه التصديق ايضا كما
اشرنا اليه سابقا واما لم يحمل على كنه التصديق الحاصل في الذهن علم تصديقي بالحمل الشائع لم يمتنع تعلق التصور
به كما توهمه المص قال اختصارا يعني انا اذا تصورنا كنه التصديق فالتصديق انما يحمل عليه بالحمل الاولي الذاتي
لا بالحمل الشائع المتعارف لعدم تعلق التصديق به انما المتعلق به التصور لكونه من المفردات واما التصور فهو غير
محمول عليه بالحمل الاولي لانه ليس عينه وانما يكون عينه لو كان التصور عبارة عن الصورة الحاصلة بل التصور
متعلق به مثل تعلقه بغيره من الاشياء فهو تصديق متصور والقباحة فيه ثم انه قد سبق ان مراد المص لتعريف التفاوت
التصور واليقين تفسير تبائن حقيقتهما اي التصور والتصديق لا عدم اجتماعهما مطلقا كما فهمه الشارح قدس سره التوهم

اليه توهم **قوله** وانما للصورة سبيل المعلومية آه هذا ماخوذ مما قال في القبسات ان الحالة الادراكية للنفس العاقلة
هي المنقسم في تقسيم العلم الى التصور والتصديق ومتعلق تلك الحالة هي الصورة العلمية الانطباعية فالصورة
العلمية المنطبعة علم بالنسبة الى شبح جوهر حقيقة المعلوم ومعلوم بالقياس الى العلم المتعلق بها اعني بها الحالة الادراكية
المختلفة في صورتي العلم التصوري والتصديقي بالنوع فاذن الصورة الذهنية المرتسمة في الذهن نفسها علم و
معلوم باعتبارين وايا ما كان يعني حيث نقول العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار في النفس وهي
واحدة في العلم الاجمالي متكثرة في العلم التفصيلي فاما المعلوم بحسب جوهر المعلوم الذي يوجد في الصورة فهي
مختلفة في صورتي الاجمال والتفصيل اصلا والمعلوم بالذات المنكشف بالقصد الاول هو الصورة الذهنية
والمعلوم بالعرض المنكشف بالقصد الثاني هو الشيء العيني الخارجي هذا كلامه وحاصل ان العلم حقيقة
عبارة عن الحالة الادراكية وهي متعلقة اولا وبالذات بالصورة العلمية الذهنية وثانيا وبالعرض بذي الصورة
فالمنكشف اولا وبالذات هي الصورة وثانيا وبالعرض هو ذو الصورة فالحالة الادراكية بالقياس الى الصورة
اذ ليس حصول الصورة علم حضوري وبالقياس الى ذي الصورة علم حصولي فمعلوم الحضوري وهي الصورة
معلوم بالذات ومعلوم الحصولي وهو ذو الصورة معلوم بالعرض فذو الصورة معلوم بالتبع بالقياس الى الحالة
الادراكية لكونها متعلقة اولا وبالذات بالصورة وثانيا وبالعرض بذي الصورة فظهر ان معلوم الصورة معلوم
بالتبع ومعلوم الحالة معلوم بالذات وهذا توجيه قول من قال ان العلم الحصولي ليس بعلم حقيقي لكون معلومه
معلوما بالتبع اذ مراده ان معلوم الحضوري منكشف بذاته لا بتوسط الصورة بخلاف معلوم الحصولي فان
المنكشف فيه اولا وبالذات هي الصورة والمعلوم اعني ذا الصورة انما ينكشف بواسطة الصورة فهو معلوم
بالتبع وهذا هو المعنى بكون الحضوري علما حقيقيا وعدم كون الحصولي علما كذلك فالحاصل ان معلوم الحضوري كما
انه معلوم بالذات كذلك معلوم الحصولي ايضا معلوم بالذات اذ ليس معلوم الحصولي الشيء الخارجي بل معلومه هو
الشيء من حيث هو هو وجد معلوم الوجود **قوله** المحقق هذا ان الماهية آه قد سبق ان هذا ان الماهية متحققة
بمجموع امرين كون الشيء قائما بالذات اي بالمحل واحترز به عن الاعراض مطلقا وكونه مجردا اي بائنا عن المادة و
عن علائقها واحترز به عن المادي بالذات ومما يتجرد بالعقل والاستقلال على كون كل مجرد [illegible]
بانه اذا كان مجردا يمكن ان يكون معقولا لان المانع من كون الشيء معقولا انما هي المادة [illegible] اذا كان
معقولا وقائما بذاته لم يمتنع ان يقارنه الصور العقلية فكان عاقلا لتلك الصور العقلية بالامكان الذاتي

التعقل هو حصول الصور العقلية للمجرد القائم بنفسه وفي ضمن ذلك امكان مقارنته لذاته لان التعقل بغيره يستلزم
كونه متعقلا بالقوة القريبة من الفعل وهو يتضمن تعقله لذاته واستحصل ان كل معقول اذا كان قائما بذاته
امكن ان يكون عاقلا لغيره لان كل معقول بالنظر الى نفسه ماهية يمكن ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك
المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا او مجردا على الاول يستحيل ان يقارنه معقول آخر لانه
ان المادة مانعة عن التعقل فاما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا وعلى الثاني لا مانع من ان
يقارنه معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنة للصورة العقلية ولا معنى للتعقل
الا هذا فهذا امكن ان يكون عاقلا وارد عليه بوجوه منها ان قولهم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بصحيح
لان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البشرية غير معقولة للبشر واجيب بان الحكم بان كل مجرد
يصح ان يكون معقولا ثابتة في جميعها لكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الى القوى
البشرية لا يقتضي امتناع تعقلها في انفسها ومنها ان القول بان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره
غير مسلم لجواز ان يكون من المجردات ما لا يصح تعقله مع شيء آخر مع تعقلها واجيب بان تعقل كل موجود لا يمنع ان
ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة ولذا حكم بعضهم بان التصور
لا ينفك عن التصديق والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن وتصورهما معا فاذن كما يصح ان يعقل
وحده يصح ان يعقل مع غيره ومنها انه يجوز ان لا يصح المقارنة في الخارج بل يجوز ان يكون مشروطة بكونها في
الذهن لا يقال لو كانت صحة المقارنة متوقفة على حصول المجرد في الذهن لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده لانا
نقول المقارنة يطلق على معان مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين مع الآخر و
لا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة
الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر ليست كذلك بل حالها بالعكس من ذلك واذا ثبت ذلك كان المتوقف
صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل فيتوقف
صحة وجود نوع على نوع آخر وعلى التقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لا يلزم من صحة وجود احدهما صحة
المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به واجاب عنه المحقق الطوسي بان صحة نوع من
المقارنة كافية في الدلالة على صحة مطلق المقارنة من حيث الماهية المشتركة من دون شرط وكلما صح على الماهية
صح على افرادها فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وسائر المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية بينهما ومنها انا

سلمنا ان انواع المقارنة متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم ما على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها
في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الانسان الخارجي والخارجي [illegible] حساس متحرك بخلاف
الذهني واجاب عنه المحقق الطوسي بان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير
اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة
المتعقلة للانسان والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارجي والا لارتفع الوثوق
عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارجي لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم
على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد للمجرد من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث هو ماهية والحق
ان امكان الفرد وان استلزم امكان الطبيعة وامكانها يستلزم امكان جميع الافراد لكن لا نسلم كون
الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فانه ربما كانت الصورة الموجودة في
الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم لكونها حالة في الذهن مثلا فيجوز ان يكون المقارنة من هذا
القبيل وايضا كما يلحق الطبيعة باعتبار انها نوعية كذلك يلحقها النوعية والاشتراك بالنسبة الى الخارجي مثلا بل
يجوز ان يكون مطلق المقارنة طبيعة [illegible] ولا يلزم من صحة نوع من المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا
ترى ان مقارنة الصور الجسمانية [illegible] الصورة المجردة [illegible] فاعلم [illegible] ان المعقول [illegible]
الشيء المجرد حاضرا عند الذات المجردة فكلما هو مجرد عن المادة [illegible] المجردة فهو معقول
قال الشيخ في الهيات الشفاء كون الشيء معقولا هو ان يكون ماهية المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء
مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم من الكون عند شيء مغاير وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية
ان [illegible] الاشكال [illegible] عند الشيء [illegible] وهي [illegible]
ان قابلا للتعقل [illegible] فيلزم [illegible] الشيء [illegible] الموجودية [illegible]
فيلزم كون الشيء [illegible] فان [illegible] بالاتفاق [illegible] او حصولها
تعقل [illegible] كون الشيء [illegible] كون الشيء [illegible] وذلك الاشياء
[illegible] من قوله كون الشيء معقولا [illegible] كونه معقولا [illegible] ان مجرده
[illegible] كون الشيء معقولا [illegible] لا يلزم كون اتحاد معقولا [illegible] كونه معقولا الشيء كنهه والاعم
ليس [illegible] كون الشيء حيوان [illegible] في كون الشيء [illegible] انسانا بل

غرض الشيخ دفع توهم المنافاة وازالته بان ما يتوهم احد ان مفهوم عاقلية الشيء يقتضي ان يكون المعقول غير
العاقل كما هو شان المتضائفين وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم تنبيه على ان كون بعض المتضائفين
غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس المتضائفين والاضافة لان نفس الاضافة لا يقتضي الا المغايرة في المفهوم
مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في بعض المتضائفين انما هي لاجل امر خارج عن المفهوم ويعرف ذلك بدليل
خارج عن معرفة نفس الاضافة كالمحرك فان مفهومه الاضافي لا يدل على كون الشيء محركا لغيره على التدريج من غير
ان يعرف من نفس هذا المفهوم ان ذلك الشيء غير المتحرك او عينه وكذا المبدء والفاعل وان علمنا ان المحرك المولد
والفاعل للوجود لا يكون الا مغايرا للمتحرك او للمنفعل في الوجود والهوية الا انه ليس فيها المغايرة في المفهوم فقط
بخلاف كون الشيء عاقلا لذاته فان ... الاتحاد في الوجود والهوية وبالجملة الاتحاد
بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد ثبت بالبرهان ... الشيء ... لغيره وكذا
المغايرة بين ... الشيء ... فافهم قوله لان الشيء اذا كان
منقسما آه قد عرفت ان العلم عبارة عن حصول ... الشيء فما لا ... بان يكون حاصلا لغيره وبالا يكون
حاصلا لنفسه اي ... عند نفسه لا يمكن ان يكون شيء آخر حاصلا له ... فلا يجوز ان يكون شيء من
الصور والاعراض ... لان كل واحد منها ليس قائما بذاته ومرادهم من القائم بذاته ان يكون موجودا بالفعل
في حد ذاته ... المادة في حد ذاتها ليس بالفعل بل بالقوة فان فعلية المادة انما هي بالصورة المقومة لها
لا بذاتها وقد سبق هذا المعنى منه مرارا فلا يرد ما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ... لو كفى في كون الشيء شاعرا
بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ هي ليست هيأة لغيرها بل ...
بها وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة ... عن نفسها وان
عني بعدم الغيبة الشعور فانه يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجوز وكناية عن الشعور على
هذا التفسير وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه والمادة كما قالوا ...
انما يحصل بالهيآت فحسب ان الهيآت منعتها المادة فالمادة بالذي منعها اعترفوا بان الهيولى ليس لها
تخصص الا بالهيآت التي سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها الا شيئا مطلقا
او وجودا ... قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت كما زعموا لا شيء اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها
هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم ما ادركت ذاتها عند هذا التجرد عن الحوامل والاجرام ولم ما ادركت الصور التي

فيها هذا كلامه وجه عدم الورود ان الهيولى عند القائلين بها عبارة عن محض القوة والاستعداد ومن شأن
الشيء ان يكون جوهريتها جوهرية القوة وفعليتها فعلية الاستعداد والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلاً هو تجرد الوجود
لا تجرد المفهوم والا يلزم ان يكون كل مفهوم كلي اذا اعتبر من حيث هو هو عاقلا لذاته واما بساطة الهيولى فهو من
قبيل بساطة معنى جنسي ومناط العاقلية ليس هذا النحو من البساطة بل مناطه هو بساطة الوجود لا بساطة المعنى
والمفهوم فافهم ولا تزل قوله (اي والمعلولات لها آه) قد عرفت فيما مر ان المشائية لا يقولون بكون نفس حضور المعلول
بذاته كافيا في العلم بل لا بد عندهم في العلم بالشيء من احد الامرين اما الاتحاد وبان يكون حصول المعلوم عند العالم
حصولا انكشافيا لا حقيقيا كحصول ذات المجرد للنفس بذاته اذ هنا ذكر ان ذات المجرد غير فاقدة لذاتها وهذا العلم قائم
علم حضوري واما الارتسام بان يكون حصول المعلوم بصورته وعرضية النفس حقيقة الصفة المجرد قائم بذاته وهو المسمى
عندهم بالعلم الحصولي فهم متفقون على ان مجرد حضور المعلول للعلة غير كاف في الانكشاف لكن الشيخ المقتول
ذهب فيه الى كون هذا النحو من الحصول كافيا في الانكشاف وقد تبعه المحقق الطوسي وكثير من المتأخرين وتبعهم
الشارح ايضا والتقليد قاتل بعض المستبصرين بما لا مزيد عليه فتذكر قوله والمفارقات كالنفوس آه قال في
الحاشية لان علومها الحصولية فاقتضت الى ارتسام صورة مغايرة لذاتها الى اعلام المبدأ الحق تعالى الا انها غير
متعلقة بالمادة اصلا فعلمها ليس بعد العدم والحجاب كما هو للنفوس الانسانية في مرتبة العقل الهيولاني
وتحقيق المقام ان النفوس الناطقة في مرتبة العقل الهيولاني خالية عن المعقولات كلها ومستعدة لها ثم تحصل
لها بعد حصول صور المحسوسات واستنباط الكليات ملكة الانتقال الى النظريات ومنشأ ذلك تعلقها بالمادة
وانفعالاتها المتجددة بخلاف المفارقات بل النفوس المجردة للافلاك فانها لم تزل عالمة بالمعقولات بافاضة
الجاعل الحق ومناط تجردها تجردها عن الانفعالات المتجددة فلها صلاحية ذاتية كاملة للاستفاضة من الجواد
الحق المطلق فالمعقولات كلها مرتسمة فيها من غير كسب وفكر وحدس فعلم النفس يكون بديهيا ونظريا وعلوم المبادي
العالية لا تكون نظرية فالمفارقات كالنفوس في انها مفتقرة فيما هو غير ذواتها وصفاتها الى المبدأ الفياض
العلام فعلمها بذلك الغير حصولي لكن تفترقان فيما ذكرنا باعتبار التعلق بالانفعالات المتجددة وعدم التعلق بها
فتذكر فانه يفيد بالتحقيق الدقيق انتهى اقول انت تعلم ان العقول العالية لما كانت ممكنة ومحتاجة الى الجاعل
الحق في نفس ذواتها فكلها انها محتاجة في ارتسام صورة ما غير ذواتها وصفاتها الى الاعلام المبدأ الحق تعالى كذلك
المبدأ [illegible] في علومها بذواتها وصفاتها ايضا الى المبدأ الحق تعالى اذ افتقارها في ذواتها وصفاتها الى المبدأ

الحق جل مجده بعينه افتقارها اليه تعالى في علومها بذواتها وصفاتها فالقول بانها في علومها بذواتها وصفاتها غير
مفتقرة الى المبدأ الفياض المعلم كما يظهر من قوله فالمفارقات كالنفوس آه غير موجه مع انه مناقض لقوله فانها
لم تزل عالمة آه كما لا يخفى وايضا لا يلزم من افتقارها فيما هو غير ذواتها وصفاتها الى المبدأ الفياض المعلم كون
علومها بما هو غير ذواتها وصفاتها حصولية اذ العلم الحصولي ما يكون بحصول الصور ويجوز ان يكون علومها
بذواتها موجبا للعلم بها ولانها من غير حصول صورها في ذواتها بل بمجرد حضورها عندها والقول بان الشيء انما
يكون حاضرا عند العلة الجاعلة لا عند غيرها من العلل قول بلا دليل بل كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات
دال على خلافه كما سبق منا نقله وايضا قوله بل النفوس المجردة للفلكيات آه في غاية السخافة اذ نفوس الافلاك
متعلقة بالمادة وانفعالاتها المتجددة كما هو المقرر عندهم فيلزم ان لا تكون عالمة بالمعقولات علما ازليا فانهم قد صرحوا
في اثبات كون علومها ارتسامية بانا قالوا ان للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وذهول و
نسيان فالادراك عبارة عن حصول الصورة في النفس والذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة
الى حيث يمكن ملاحظتها من غير تجشم كسب جديد والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والحافظة بحيث
لا يمكن ملاحظتها الا مع تجشم كسب جديد فههنا شيء غير النفس مرتسم فيه الصورة المذكورة وليس جسما ولا جسمانيا و
لا نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة وايضا النفس في
المعقولات بالقوة في بعض الاوقات ولنا ان نلاحظ الصور المعقولة في اي وقت نشاء فلو كانت خزانة الصور
هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود يرتسم فيه المعقولات بالفعل وهو العقل الفعال فهو عندهم علة فاعلية
لحصول صور المعقولات في النفس ثم النفس هي العلة القابلة بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال والسبب المعد
لهذه الملكة في النفس هو استعدادها لقبول الصور وعلة هذا الاتصال قد يكون قوة بعيدة وهي العقل الهيولاني
وقد تكون متوسطة وهي العقل بالملكة وقد تكون تامة وهي المسماة بالعقل بالفعل هذا هو المطابق لاصولهم
فالسلم في تصور المبادي العالية بالنحو الذي ذكرنا متفق عليه لكنهم اختلفوا في ان علومها هل يكون تصورا وتصديقا
ام لا فذهب البعض الى الثاني كما عرفت فيما سبق وذهب المحقق الدواني الى الاول وقال ان شان العقل
الفعال مع الصوادق الحضور والتصديق جميعا ومع الكواذب الحضور فقط على سبيل التصور دون التصديق
لبراءته عن الشرور والاسواء التي هي من توابع المادة وقد علمت فيما مر انه الحق الحقيق بالقبول وما قال صاحب
القبسات معترضا عليه ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بجعل واعتمال من العقل

سواء كان في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها والكواذب
ليست بمرتسمة فيه والنفس وهي خزانة لذينك الاعتبارين ولا محذور اصلا فاما قول بعض متطفلة المقلدين من اتباع المشائين
ان شان العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط دون
التصديق اي الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبراءته عن الشرور والاسواء التي هي من توابع المادة فليس على
سنن التحصيل البين من المقرر في مقره ان التصور والتصديق انما هما نوعا العلم الانطباعي المتجدد في الفطرة الثانية
فاما العلوم الحضورية كعلم النفس بذاتها المجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي
من لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني في الفطرة الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى فلا يخفى سخافته لانه
قد اعترف بانطباع العقود والصوادق والكواذب في العقول العالية فان كانت النسب العقدية المرتسمة فيها متصفة
بالصدق والكذب فتكون المبادي العالية مصدقة ومكذبة لها فيكون علومها تصورات وتصديقات وان لم تكن
متصفة بالصدق والكذب بل تكون متعالية عنهما كما يظهر من كلامه في الافق المبين وتبعه الشارح رحمه الله تعالى فقل كلاما
في موضع يليق به فهو باطل قطعا اذ بعد الاعتراف بكون الصوادق والكواذب مرتسمة في العقل الفعال لا سبيل
الى انكار الاتصاف صوادق العقود المرتسمة في العقل الفعال بالصدق اذ الصدق عبارة عن مطابقة النسبة
الحكمية لما عليها الامر في نفسه وقد اقر هو نفسه بان الصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدود انفسها
والكلام متصل بما ذكرنا ان ما قال تلميذه في الاسفار ان التصور والتصديق انما هما نوعان من العلم الانطباعي المتجدد
في الفطرة الثانية فاما علوم المبادي العالية وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شيء منها تصورا ولا تصديقا ليس
الشيء مع انه يرد عليه ما افاد بعض الاعلام ان هذا القول مع كونه باطلا في نفسه لان علم الباري تعالى مطابق لما
المعلوم عليه في نفسه والا لزم الجهل وهو عالم بانه مطابق وهو التصديق كفر صريح لان الله تعالى عبر عن نفسه بانه
عليم والعلم في اللغة التصديق المطابق الثابت الجازم وفي الاحاديث الصحيحة ان الله [illegible] نفي
التصور والتصديق في شان الباري تعالى ليس مثل التصور والتصديق فينا [illegible] فان التصور والتصديق فينا
صفتان زائدتان قائمتان بنا واما في الباري تعالى فنفس ذاته تصديق لا [illegible] كما ان ذاته تصور للمفردات
فان التصديق امر يكون مبدء الانكشاف الثبوت الواقعي بحيث لا يحتمل النقيض وهو فينا كيفية يعبر عنها بالاذعان [illegible]
[illegible] الى نفس ذاته مبدء لهذا النحو من الانكشاف وهذا الكلام في غاية التحقيق والمتانة ثم العجب
من الشارح [illegible] في تعليقاته على حاشية الافق المبين كيف ذهب الى ان علوم العقول العالية تكون [illegible]

ایضاً فضلا عن کونها التصورات والتصدیقات والدیرات بالاعاجیب **قوله** واما سبحانه تعالیٰ آه هذا الکلام حق لکن
لا مدخل له فی بیان ما رامه الشارح اصلا کما لا یخفی علی من له فهم سلیم فایراده ههنا مما لا طائل تحته هذا علی تقدیر بیان لا یکون
وجود کل شیٔ عین الواجب سبحانه واما علی مذهب الشارح حیث اختار ان کل شیٔ عین الواجب سبحانه فیکون علم الممکن
عبارة عن وجود الواجب سبحانه کما لا یخفی **قوله** فاستقر رای آه استقرار رایه علی هذا المذهب العجیب عجیب اذ الا...
العلم عبارة عن نفس وجود العالم ان صح فانما یصح فی العلم الحضوری واما فی العلم الحصولی فلا یصح اصلا بل لا بد
ان یکون العلم الحصولی زائدا علی ذات العالم والا یلزم بطلان مرتبة العقل الهیولانی التی اعترف بها فی الحاشیة
المنقولة سابقا فیلزم ان یکون النفس عالما بکل شیٔ من بدو الفطرة وهذا باطل باعترافه ایضا لکن الشارح لا یبالی بمثل
هذا التهافت وایضا یلزم علی هذا انقسام ذات العالم الی التصور والتصدیق ضرورة ان العلم الحصولی ینقسم الیهما
وایضا العلم الحصولی الحادث یتصف بالبدیهة والنظریة فیلزم ان یکون العالم ایضا متصفا بهما والتفوه بامثال
هذه المزخرفات لا یتاتی من کل اختلال فی حواسه وزیفه الاستاذ العلامة ایضا بان العلم لو کان عبارة عن
وجود العالم فاما ان یکون عبارة عن وجوده المصدری او عن منشأ انتزاعه والاول باطل لان العلم سواء ارید به
المعنی المصدری المعبر عنه بدانستن او ارید به المعنی الحقیقی لیس عین الوجود المصدری اما الاول فلان المعنی
المصدری لا یصدق علی معنی مصدری آخر مالم یکن احدهما ذاتیا للآخر ولا خفاء فی ان مفهوم العلم بالمعنی
المصدری مباین لمفهوم الوجود المصدری فلا تصادق بینهما اصلا فضلا عن الذاتیة واما الثانی فلان العلم
الحقیقی لیس بانتزاعی والوجود المصدری انتزاعی والثانی ایضا باطل والا لزم ما ذکرنا آنفا کما لا یخفی وایضا
یلزم علی هذا اتحاد التصور والتصدیق بحسب الحقیقة وبالجملة مفاسد هذا الرای اجلی من ان یخفی واکثر من ان
تحصی **قوله** وجود الشیٔ المعلوم شرط آه انت تعلم ان هذا الشرط اما ان یجعل شطرا لا لم یا لما اذ لا یکون العلم
عبارة عن نفس وجود العالم کما توهم واما ان یجعل نفس وجود العالم الذی هو حقیقة العلم عالما فیلزم المجعولیة
الذاتیة والقیاس علی الحکم الذی هو التصدیق علی مذهب الحکماء فانه مشروط بالتصورات الثلث کما توهم قیاس
مع الفارق فان وجود الحکم موقوف علی التصورات الثلث بخلاف وجود العالم فانه غیر موقوف علی وجود معلوم
بل هو متحقق قبله کما فی مرتبة العقل الهیولانی مثلا وبالجملة ما اختاره الشارح ان تم فانما یتم فی العلم الحضوری ولا تم
فی العلم الحصولی اصلا فتامل ولا تخبط خبط عشواء **قال** الحس ولیس الکل من کل منهما آه قیل هذا التقسیم فاسد
لان مورد القسمة علم وکل علم اما ضروری او نظری اما الصغری فظاهرة واما الکبری فلما ذکر من تقسیم العلم الیهما

الضروري والنظري فان كان ضروريا لم يشمل النظري وان كان نظريا لم يشمل الضروري فلا يكون مورد القسمة
شاملا للقسمين واجيب عنه اولا بانا لا نسلم انهما ينتجان شيئا فان الحكم في الكبرى الكلية على جزئيات العلم ومورد
القسمة مفهوم العلم فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط اذ معنى قولنا كل علم اما ضروري او نظري ان كل فرد من افراده
متصف باحد هذين الوصفين على سبيل الانفصال الحقيقي فلا يندرج في هذه الكلية مورد القسمة لانه مفهوم العلم
لا شيء من افراده فلا انتاج فان قيل الصغرى موجبة فعلية والكبرى كلية فكيف لا ينتجان في الشكل الاول مع
حصول الشرائط قيل هذه الشرائط كافية اذا كانت تلك المقدمات من القضايا المتعارفة اعني ما يكون المحمول
فيها صادقا على الموضوع صدق الكلي على جزئياته والصغرى هنا ليست منها لان محمولها عين موضوعها ولا تغاير
بينهما الا بالاعتبار والعبارة كذا قرر السيد المحقق قده في حواشي شرح المطالع واورد عليه بانه ان اراد ان محمولها
عين مفهوم موضوعها فمم ضرورة ان مفهوم العلم غير مفهوم مورد القسمة وان اراد ان محمولها عين افراد موضوعها
الذي هو العلم كما ان المحمولات في سائر المحصورات عين افراد موضوعاتها فمم لكن هذا لا يقتضي ان تخرج القضية
عن التعارف واجيب بان الاظهر ان يجعل الحكم فيها على مفهوم عام هو مورد القسمة بالتعيين كما في قولك زيد هذا
الهيئة ليس من القضايا المتعارفة في العلوم بل مما يذكر في المحاورات ورد بان عموم مورد القسمة غير مسلم لان المراد
بالقسمة ههنا هذه القسمة المخصوصة ومورده مساو لمفهوم العلم سلمنا انه اعم من مفهوم العلم لكن لا يخرج بكونه من
قبيل حمل الخاص على العام بلا سور فتكون قضية مهملة في قوة الجزئية وهي من القضايا المتعارفة واجاب
عنه المحقق الدواني بانه يمكن حمل العموم في كلام القائل على العموم بحسب المفهوم ومورد القسمة المخصوصة اعم
من طبيعة العلم بحسب المفهوم وان كان مساويا له في الواقع وليس كل مهملة من القضايا المتعارفة فان قولك
الانسان زيد مهملة وليست متعارفة كما لا يخفى وثانيا بانا سلمنا انهما ينتجان ولكن لا نسلم انه لو كان مورد القسمة
ضروريا لم يشمل النظري وانما يكون كذلك لو لم يكن ضروريا في ضمن بعض الافراد ونظريا في بعضها والسر فيه ان الطبيعة
الاعم يمكن لها بالنظر الى نفسها ان تتصف بصفات متضادة متنافية بل يجب لها ذلك بالنظر الى تحققها في افراد
متعددة متصفة بامور متنافية فاذا حصل جزئي من جزئيات العلم بلا نظر كانت طبيعة العلم حاصلة في ضمنه بلا نظر
اليه واذا حصل جزئي منها بنظر كان حصول طبيعة العلم في ضمنه موقوفا على ذلك النظر فطبيعة العلم موصوفة
بالضرورية في ضمن افرادها الضرورية وبالنظرية في ضمن افرادها المتصفة بها كذا قال السيد المحقق قده في حواشي
شرح المطالع وفيه ان المشهور آه اعلم انهم قالوا ان البداهة والنظرية من شان العلم ابتداء لا للحاصل

والعلم القديم والحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية اما عدم اتصافهما بالنظرية فظاهر واما عدم اتصافهما
بالبداهة فلان البداهة والنظرية متقابلان تقابلا اصطلاحيا كما لا يخفى وقد تقرر عندهم ان التقابل منحصر في اربعة
اقسام الايجاب والسلب والتضايف والتضاد والعدم والملكة وليس بينهما التقابل الايجاب والسلب لان الموجبة
العينية ليست ببديهية ولا نظرية وكذا كنه الباري تعالى ليس بديهيا ولا نظريا ولا التقابل التضايف ضرورة انه
يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر فيكون التقابل بينهما اما بالتضاد او بالعدم والملكة ومن شرط التضاد توارد
كل من المتقابلين على موضوع الآخر ومن شرط العدم والملكة ورود الوجودي على محل العدمي بمعنى ان يكون
محل العدمي صالحا للاتصاف بالوجودي والحضوري والقديم اذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن اتصافهما بالبداهة
ضرورة ان الاتصاف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما ضدين فلان الاتصاف
باحد الضدين مشروط بالاتصاف بالضد الآخر واما على تقدير كونهما عدما وملكة فلان المتصف بالعدمي اعني البداهة
بحسب اتصافه بالملكة اعني النظرية واذا لم يصلحا للاتصاف بالملكة لم يصلحا للاتصاف بالعدم ايضا فحاصل
ان اتصافهما بالبداهة مستلزم لاتصافهما بالنظرية واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم واورد عليه اولا بانه يجوز ان
لا يكون مطلق العلم متقابلا بل يحتمل ان يكون عرضا عاما وانت قد عرفت فيما سبق ما هو الحق في هذا الباب فتذكر
وثانيا انه انما يجب في التقابل بين العدم والملكة صلوح موضوع العدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون
الموضوع بشخصه صالحا او بنوعه او بجنسه قريبا كان او بعيدا واذا كان كذلك فالحضوري وان لم يتصف بها
الحضوري والقديم بشخصه لكن جنسه هو مطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وهذا القدر من الصلوح كاف
للاتصاف بها واجاب عنه بعض الاعلام قدس سره بان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في التقابل بالملكة
والعدم معناه صلوح النوع او الجنس الموجودين في ضمن الشخص الموصوف بالعدم لا ان يكون الاتصاف في
ضمن اي شخص كان الا ترى ان الحجر لا يتصف بالحركة الارادية وان امكن اتصاف الجسم الذي هو جنسه بالحركة
الارادية في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون وان امكن اتصاف الجوهر الموجود في ضمن الجسم به
بل الذي لا بد في هذه المقابلة استعدادا وما هو الموصوف بالعدم بالملكة سواء كان هذا الاستعداد له بالذات
او لنوعه وله بالعرض لا لتحقق فيه النوع او لجنسه بالذات وله بالعرض لتحقق الجنس فيه وههنا القديم لا يصلح
للاتصاف بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد لنوعه ولا جنسه والسر فيه ان التوقف على النظر من الاعراض
الاولية للعلم الحادث فلا يتصف به نوعه او جنسه الا باتصافه به بان يكون اتصافه به لاجل اتصافهما فافهم الى

فيها صلوح واستعداد الم يصير احادثين ہذا كلامه وہذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن يرد عليه ما افاد
الاستاذ الاعلم حيث قال لقائل ان يقول ان معنى امكان التوارد على النوع والجنس لو كان ما قال المجيب
لكان التعميم لهذا الامكان مستدركا مع ان ظاهر كلامهم يأباه لان اتصاف النوع في ضمن الشخص هو اتصاف
الشخص لا النوع وعدم اتصاف الجمادات بالحركة الارادية وعدم اتصاف المجردات بالسكون انما هو على
تقدير اشتراط التوارد على الموضوع الشخصي من خصوصيات الشخص والنوع والجنس فلعله يلزم الانتفاء وكونهما التوقف على نظر عرضا اوليا للعلم الحادث لا يمنع
صلوح القديم من حيث هو علم والحيثية ايضا من لوازم الانحاء كالقدم وصلوح الجنس والنوع اللذين هما عبارة عن الهوية المتحصلة في ضمن الشخص لا حصايتهما و
ادعاء ان المتعين صلاحيتها في ضمن ذلك الشخص من قبيل المصادرة لانه اول المطلب والدليل عليه فتامل حق التامل ثم لما انه يجوز ان يكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة وتكون البداهة ملكة والنظرية عدما لها بناء على ان تفسر البداهة بامكان حصوله بدون
النظر والنظرية بعدم امكان حصوله بدونه فيصح تجويز اتصاف العلم الحضوري والقديم بالبداهة اذ اللازم ليس
الا صلوح محل النظرية للاتصاف بالبداهة لا عكسه حتى لا يكون متصفين بالبداهة وهذا في غاية السخافة لانه مع كونه
خلاف ما هو المقرر عندهم يوجب كون النظرية وجودية كما لا يخفى ضرورة ان عدم الامكان يكون اثباتا للضرورة
فافهم **قوله** فاعلم ان ما هو آه قال الشارح في بعض حواشيه انا لا نسلم ان شرط التضاد امكان التعاقب ولو
سلم فهو بالنظر الى طبيعة الضدين بما هما ضدان بلا مدخلية خصوصية طبيعة الموضوع فتقابل التضاد لا يمنع لزوم احد
الضدين بما هما ضدان بالنظر الى خصوصية طبيعة الموضوع مع جواز التعاقب بالنظر الى طبيعة الضدية فيجوز ان
تكون البداهة من لوازم خصوص طبيعة الحضوري والقديم وامكان التعاقب بالنظر الى طبيعة مع قطع النظر عن
تلك الخصوصية بل بالنظر الى طبائع الضدية واورد عليه بانه قد تقرر عندهم ان من شرط التضاد امكان التعاقب
والتوارد على المحل بالنظر الى خصوصية طبيعة الموضوع بان لا تأبى خصوصية ذلك الموضوع من امكان ان
يتوارد عليه المتضادان لا بالنظر الى خصوصية طبيعة الضدين بما هما ضدان بلا مدخلية خصوصية الموضوع فعلم
منه ان شرط امكان التعاقب بالنظر الى خصوصية طبيعة لا بالنظر الى طبيعة الضدين بما هما ضدان فبطل قوله
ولو سلم ان شرط امكان التعاقب والتوارد بالنظر الى طبيعة الضدين بما هما ضدان فهو ليس بموجود في البداهة
والنظرية لان طبيعة النظرية بما هي هي تقتضي عدم امكان ورودها على العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري
واذا اقتضت طبيعة النظرية بما هي طبيعة النظرية عدم امكان ورودها عليها اقتضت طبيعة البداهة عدم ورودها
عليها ايضا فثبت ان كل واحد من الحصولي القديم والحضوري لا يكون بديهيا ولا نظريا فبطل قوله ان تقابل

التضاد لا يمنع لزوم احد الضدين بالنظر الى خصوصية طبيعة الموضوع فتم الدليل وثبت المدعى وانت تعلم انهم
قالوا ان للتضاد احكاما منها ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل مثل البياض للثلج والسواد
للقار واما ان لا يكون كذلك وهذا على قسمين فانه اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالحركة والسكون للجسم او لا يمتنع وهو
ايضا على قسمين لان المحل عند خلوه عن الضدين اما ان يتصف بثالث يتوسطهما واما ان لا يتصف بثالث يتوسطهما
فيخلو المحل عن الطرفين كالشفاف فانه خال عن البياض والسواد وعن كل ما يتوسطهما ومنها ان الضدين
اما ان يصح حصول احدهما عقيب الآخر كالسواد والبياض واما ان لا يصح كالحركة الصاعدة والهابطة
فانه يمتنع تعاقبهما لما ثبت ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا ومنها ان الموضوع قد يكون واحدا قابلا للضدين
من غير تغير وقد لا يكون قابلا لهما الا بعد تغير اما الاول فكالجسم الحار يصير باردا واما الثاني فكالجسم المر لا يصير حلوا
الا اذا تغير من وجه اذا عرفت هذا فاعلم ان احد الضدين على التعيين قد يكون لازما للموضوع بحيث لا يمكن
ورود الآخر عليه اصلا فيجوز ان تكون البداهة لازمة للحصولي القديم والحضوري ولا يمكن ورود النظرية
عليهما اصلا فلا يمكن تعاقبهما بالنظرية التي هي الضد الآخر فقول المورد ان من شرط التضاد الخ انما يصح لو لم يكن
احد الضدين على التعيين لازما للموضوع بحيث لا يمكن انفكاكه عنه اصلا ولو كان لازما على التعيين فلا يصح
ورود الضد الآخر عليه قطعا وبالجملة ليس من شرط التضاد ان يكون الموضوع صالحا لورود الضدين مطلقا
بل اذا لم يكن احد الضدين على التعيين لازما للموضوع ولا يلزم من اقتضاء طبيعة النظرية عدم ورودها على
الحصولي القديم والحضوري اقتضاء طبيعة البداهة عدم ورودها عليهما كما لا يخفى فما قال الشارح في تلك
الحواشي من عدم تسليم كون شرط التضاد امكان التعاقب صحيح لا غبار عليه وما قال بعد التسليم فهو ايضا صحيح لان
نفس طبيعة الضدية وان لم يكن آبية من جواز التعاقب لكن اذا كان احد الضدين على التعيين لازما للموضوع
فلا يمكن ورود الآخر عليه اصلا وقال الشارح في الحاشية المعلقة على هذا القول اقول معنى تعاقبهما على
موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب اقتضاء شيء منهما بالنظر
الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منهما الى الآخر وان كان لازما بالنظر الى خصوص طبيعة
الموضوع ولذا قالوا لا ضد للوجود ولا ريب في ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموصوف
بها وطبيعة البداهة تقتضي انتفاء تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف
الا بواحد منهما وينتفي بانتفائه بالنظر الى مقتضى طباعهما الا ترى ان العلم بالكنه بعينه يمتنع ان يكون حاصلا بكنهه انتهى

بالقياس الى معلوم بعينه فليس بينهما تقابل التضاد وفا التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اذ من شان العلم
الحصولي الحادث الاتصاف بالكسبية على خلاف امر التضاد ولان المعتبر فيه اتحاد الموضوع بعينه بالنظر الى
ماهية الضدين فكما نهيت والحق قد عرفت ان انتقال كل من الضدين الى الآخر ليس من احكام التضاد و
بل بعض الضدين لا يمكن ان ينتقل احدهما الى الآخر بالجملة او الضدين على التعيين اذا كان لازما للموضوع
فلا يصح انتقال كل منهما الى الآخر وليس من الحكم بحسب شئ من التقابلين بالنظر الى ماهية بطلان الموضوع
فيصح انتقال احدهما الى الآخر ولا يلزم من انعدام الضد الموجود ان يلزم انتقال كل من الضدين الى الآخر قوله
ولا ريب ان ماهية النظرية آه مسلم لكنه لا يوجب ان لا تكون البديهية بازاء للنظرية تقابل التضاد ولما عرفت
ان احد الضدين على التعيين اذا كان لازما للموضوع بحيث لا يمكن زواله عنه فلا يمكن حصول الآخر عقيبه قوله
الاخرى ان العلم بالكنه آه غير مسلم بل غير صحيح لان العلم بالكنه فلا ينقلب الى العلم بكنه الشئ كما صرح به [illegible]
الآثار في حواشي [illegible] على حاشية القديمة قوله لان المعتبر فيه اتحاد الموضوع آه ان اراد به ان المعتبر في تقابل
التضاد واتحاد الضدين على موضوع واحد فقد عرفت انه ليس بضروري وان اراد به معنى آخر فالظاهر لا توارد
التضاد بين البديهية والنظرية وبالجملة ما ذكر الشارح في الحاشية لا يدل على ان ليس بينهما تقابل التضاد و
وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعلام ان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فلو فرض اتصاف القدم او
الحدوث اقتضى الهوية الشخصية واذا كان القدم من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل
على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى القديم بهويته عن عروضه [illegible] ومن شرط التضاد صحة معاقبة
الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يكون الكلام آخر فقد اورده الاستاذ العلامة [illegible] في حاشيته
وهو ان الشارح ذهب الى ان البديهية والنظرية صفتان للمعلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص و
الاوقات كما سيأتي فمذا على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البديهية والنظرية تقابل التضاد
كما ذكره كذلك لا يمكن ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد وامكان توارد كل من الضدين
على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدم للاتصاف بالملكة ومن المستحيل ان
يكون الشئ الذي لا يتوقف تصوره من اتصاف حصوله على النظر بديهيا فلذا يتحول من اتصاف حصوله بالنظر بالعكس فيستحيل
ان يتوارد البديهية والنظرية على موضوع واحد فلا يصح توارد كل منهما على موضوع الآخر واتصاف محل البديهية
التي هي العدم بالملكة التي هي النظرية وليس ما لا يتعلق بموضوع العلم توقفا ومنشا للمعلومات الخاصة حتى يكفي

صالح للاتصاف بالنظرية في تحقق التقابل بالعدم والملكة بينهما وبين البداهة اذ المعلومات حقائق مختلفة تتخالف
غير مشتركة في ذاتي فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا واحدا فعلى ما ذهب اليه الشارح لا يصح الاستدلال لانتفا
ء بنائه على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور في الاربعة لان البداهة والنظرية وانتفاء الايجاب و
السلب التضايف بينهما وعلى هذا المذهب لا سبيل الى تحقق احد من التقابلات الاربعة بينهما كما عرفت ثم على
هذا المذهب يكون معنى اتصاف العلم الحصولي بالبداهة والنظرية انه يتعلق بشيء يتوقف مطلق حصوله على النظر
او بشيء لا يتوقف حصوله المطلق عليه والاظهر في انه كما يمكن اتصاف الحصولي الحادث بهذا المعنى يمكن اتصاف
الحضوري والقديم بها بمعنى انه يتعلق بما يتوقف مطلق حصوله على النظر او بما لا يتوقف حصوله المطلق عليه
لما لم يلزم من كون العلم متعلقا بالنظري ترتب ذلك العلم على النظر فاي مانع لاتصاف الحضوري والقديم
بالنظرية بمعنى تعلقهما بما يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هذا كله ما الشريفية قوله ومن ثم جوزوا آه قال
في الحاشية الشريفية عليك ان هذا التجويز ظاهره مبني على انهما من صفات المعلوم حتى يكون الامر الواحد بديهيا
ونظريا بالقياس الى شخصين او شخص واحد في وقتين لا على كونهما من صفات العلم لان العلمين مختلفان
بالشخص فيمتنع ان يكون النظري منهما بديهيا وبالعكس الا ان يتكلف ويقال مجوزو بالنظريات ما كانت معلومها
نظريات لا انفسها فتبصرت وفيما قيل ان القوم عرفوا النظري بالمتوقف على النظر ومع ذلك جوزوا ان يصير النظريات
باسرها بديهية عند صاحب القوة القدسية فعلم انهم لم يريدوا بالنظريات في هذا التجويز النظريات حقيقة والاشكال
ان تصير بديهية حقيقة تحقيقا لمعنى التوقف بل ارادوا بها النظريات بالعرض ولو ارادوا بها النظريات بالذات
فلا مساغ لهذا التجويز الا ان يكن متوقفة على النظر فتحقق ان هذا التجويز مبني على ان المتصف بالبداهة والنظرية
اولا وبالذات ليس هو نفس المعلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف على النظر واما المعلوم فهو ليس
بمتوقف بالذات على النظر والا يمكن حصوله بلا نظر تحقيقا لمعنى التوقف فهو انما يتوقف على النظر بالعرض فيجوز ان
يكون نظريا تارة وبديهيا اخرى فهذا التجويز وان كان ظاهرا في كون البداهة والنظرية من صفات المعلوم
لكنه نص على انهما من صفات العلم حقيقة فاستقام تفريع هذا التجويز على كونهما من صفات العلم كما وقع المتن
قوله ان النظريات باسرها آه لما كان المتبادر من التوقف التوقف التحقيقي يعني لولاه لامتنع اورد عليه بان النظري
على هذا ما لا يصح حصوله الا بالنظر وجميع النظريات يحصل لصاحب القوة القدسية بالحدس والقوة القدسية
ممكن لكل شخص لان ما يتصف فرد من نوع يمكن ان يتصف به جميع افراد ذلك النوع فيتصور حصول جميع النظريات

بالحدس لكل احد فلا يصح التوقف الحقيقية واجيب عنه بان امكان حصول القوة القدسية لجميع الافراد مم لجواز
ان يكون استعداد مخصوص بشخص دون شخص واما القول باستلزام اتصاف بعض الافراد بامكان اتصاف
جميعها لان المراد به الاتصاف بالنظر الى الخصوصية الشخصية فمم لانا نرى ان زيدا يتصف بمغايرة بكر بالشخص و
لا يتصف بمغايرة نفسه والجزء المخصوص من الزمان متصف بالتقدم على الآخر ولا يمكن اتصاف هذا الآخر
بالتقدم وان اريد الامكان بالنظر الى نفس الافراد بان الماهية يمكن لها الاتصاف فمم لكنه غير نافع واذا احتمل
عدم امكان القوة القدسية لبعض الافراد فيجوز كون التوقف على معناه الحقيقي فان حصوله لبعض الاشخاص
لا يكون الا بالنظر ولبعض آخر يمكن بالحدس وفيه ان الحاصل لكل فرد بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي هي
لا يجب في امكانه لفرد آخر ايضا من تلك الحيثية فان الطبائع الكلية نسبتها الى جميع افرادها على السواء فلا يابى
فرد من الافراد من تلك الحيثية عن امكان الاتصاف بالقوة القدسية فيمكن حصول كل مفهوم بالنسبة
الى كل فرد بالنظر الى الطبيعة من حيث هي هي فلا مناص عن النقض الا ان يقال المراد بالامكان الامكان
النفس الامري لا الامكان الذاتي وامكان حصول تلك القوة لكل فرد بحسب نفس الامر وان كان ممكنا ذاتيا
لكن المراد بتوقف حصول النظري على النظر توقف حصوله مع ما يقارنه من الاحوال والصفات عليه فلا يلزم صدق
تعريف البديهي على النظري لانه وان لم تكن متوقفا على النظر بالنظر الى ذواتها لكنها ماخوذة مع ما يقارنها من الاحوال
متوقفة عليه من حيث انها مع فقدان تلك القوة ولا يخفى انه تكلف بعيد فافهم **قوله** وجه الدفع ان علم كل احد آه هذا
الدفع قد اختاره المحقق الدواني في انموذجه قال في شرح التهذيب لا نسلم امكان حصول هذا العلم المخصوص
لهذا الكاسب فان العلم الحاصل بالكسب مغاير للعلم الحاصل بالحدس بالشخص وقال في حواشي شرح المطالع ان
البديهي والنظري متنافيان للعلم او للادراك الذي يوصف بهما المعلوم فان العلم الحاصل بالنظر لا يمكن حصوله
بدون النظر ضرورة ان الحاصل بالنظر شخص والحاصل بدون النظر شخص آخر من العلم وكذا العلم المخصوص
يصدق عليه انه لا يمكن حصوله بلا نظر واورد عليه بعض المدققين بانه لا اختلاف بين العلمين لا بحسب التشخص
لان العرض انما يتشخص بالمحل وحصول كل علم لكل فرد بكل من النظر والحدس ممكن والجواب التحقيق ان كل علم
كما يكون الحاصل بالنظر يحصل بالحدس ايضا وما افاده الشارح في البعض هو مشعر بان اختلاف العلم بحسب الحصول
بالنظر والحدس انما هو بتغاير التشخص وهو باطل لانه عرض انما يتشخص بوجوده في المحل اي العاقل وحصول القوة
القدسية ممكن لكل عاقل فحصول كل علم لكل عاقل بكل من النظر والحدس ممكن بناء على جواز التوارد بين

العلل فلا يكون اختلافهما بالحصول بالنظر والحدس من لوازم التشخص المترتب على وجوده للعاقل واما من تمام
الحقيقة بان يكون الحاصل بالنظر حقيقة مستدعية للحصول به والحاصل بالحدس حقيقة اخرى مستدعية للحصول
به وهو ايضا باطل لان حصول كل شخص من العلم كما يمكن بالنظر يمكن بالحدس والشخص الواحد لا يمكن ان يندرج
تحت حقيقتين مختلفتين او يوجد في احدهما لوازم حقيقة اخرى واورد عليه بوجوه منها انه لو صح ما ذكره يلزم ان
لا يحصل علوم مختلفة متعددة التشخص واحد فان اختلاف العلوم اما بالتشخص او بالمهية والاول باطل لان العلم
عرض والعرض انما يتشخص بالمحل وههنا واحد فكيف يتعدد التشخصات حتى يحصل بها للعالم الواحد علوم متخالفة
متعددة ومنها ان قوله حصول كل علم لكل فرد من النظر والحدس ممكن ممنوع مع قطع النظر عن منع امكان القوة
القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة انا سلمنا امكان القوة القدسية لكل فرد ولكن اختلاف التشخص و
التشخص لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا وزمانا فحسب بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب التعدد في التشخصات
باعتبار الجهات كالهيولى الاولى عندهم والا يلزم اجتماع المثلين المستحيل واجيب عنه بان القياس على الهيولى
الاولى قياس مع الفارق لان للهيولى لابهامها جهات خارجية موجبة للتعينات فتكون مختلفة بحسب الجهات
والتشخص فيوجب التشخص للاعراض بخلاف النفس الناطقة فانها متعينة ومتشخصة لا ابهام فيها اصلا فالاختلاف فيها
بحسب الجهات لا يكفي في تغاير التشخصات لان الجهات فيها لا يوجب اختلاف التشخصات ولعل الحق ان التشخص
انما يحصل بنحو الوجود كما سيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى واما المحل فهو ليس مشخصا بل من امارات التشخص ولوازمه
فيجوز ان يختلف العلمان تشخصا بنحو الوجود فان الوجود الحاصل بالنظر غير التشخص منه الحاصل بالحدس وكذا
التشخصات وبالجملة التشخص من العلم الحاصل بالنظر غير التشخص منه الحاصل بالحدس فما حصل بالنظر لا يمكن
ان يحصل بالحدس اصلا واعلم انه قال المحقق الدواني من عرف البديهي والنظري بما لا يحتاج في تحصيله الى
نظر وفكر ويحتاج اليه فالامر عليه اهون فان فاقد القوة القدسية حين هو فاقد لها يصدق عليه انه يحتاج في
تحصيل المطالب كلها الى الفكر قطعا واورد عليه كل من نظر في كلامه بان التوقف والاحتياج سيان بل هما
واحد فالتوقف والاحتياج الحقيقي لا يصح اخذهما في تعريف النظري واما الاحتياج بمعنى وجود وجه فيصح
فيهما فلا فرق بين التعريفين فلا وجه للقول بسهولة الامر في احدهما دون الآخر واجاب عنه بعض المدققين
بان مناط النظرية والبديهية على التعريف الاول حال العلم اي الحصول في الذهن وهو لا يختلف باختلاف
العالم فانه في نفسه اما يتوقف على النظر او لا يتوقف عليه وعلى التعريف الثاني حال العالم اي التحصيل وهو يختلف

باختلاف العالم فيجوز ان يكون تحصيل علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار العالمين ويرد عليه ان
تحصيل عالم بعينه لمعلوم بعينه كما يكون بالنظر يكون بغير النظر ايضا بحدوث القوة القدسية فلا معنى للتوقف
على النظر الا ان يقال الضرورة ماخوذة بشرط الوصف فتامل قوله لان البديهة والنظرية آه ذهب الشارح
تبعا لبعض المدققين الى ان المتصف بالبديهة والنظرية اولا وبالذات ما هو الحاصل في الذهن من حيث
هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم لا الحاصل في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن لان
ما يتوقف على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله
في الذهن اي المعلوم وثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ويرد عليه ان المقصود
من النظر تحصيل مبادي انكشاف الشيء لا الشيء نفسه ضرورة ان البرهان انما يفيد العلم لا المعلوم فانه كان موجودا
من قبل ايضا فيكون المتصف بالنظرية هو العلم لا المعلوم واذا كان المتصف بالنظرية هو العلم فلا بد ان يكون
المتصف بالبديهة ايضا هو العلم كما لا يخفى ثم انه كثيرا ما يتفق انه يحصل في الذهن صورة الموضوع والمحمول والنسبة
ولا يحصل الاذعان بثبوت المحمول للموضوع ثم بعد اعمال النظر وترتيب البرهان يحصل الاذعان بالنسبة من دون
ان يتجدد على الصور الذهنية الموجودة في حالة الشك مثلا صورة اخرى حين الاذعان بل انما يتجدد الاذعان بالنسبة
غاية ما في الباب ان الاذعان يكون عبارة عن الحالة الادراكية المتاخرة للصورة ولا مشاحة فيه بل هو الحق
الحقيق بالقبول كما سبق فلا تكون الصورة الذهنية سواء اخذت من حيث هي هي او من حيث هي متشخص ذهني
متصفة بالبديهة والنظرية حقيقة وبالذات فيكون المترتب على النظر ما هو العلم حقيقة واما المعلوم فانما يتصف بهما
بالعرض بمعنى كون المعلوم بديهيا او نظريا ان علمه ما بديهي او نظري وزعم بعض الشارحين ان الحصر سواء كان
في العلم او المعلوم غير صحيح بل الحق اثباته فان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض و
للمعلوم فقط بمعنى نفي الواسطة مطلقا فان التوقف على النظر للمعلوم بالنظر الى ذاته والعلم بعد توقفه وجود طبيعة
التي هي مرتبة وجود المعلوم البديهية بالذات فيتحقق الواسطة في الثبوت وذلك لان الكاسب انما هي الطبائع
الكلية لما تقرر ان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا فالحاصل هي الطبيعة التي هي مرتبة المعلوم واما من حيث
الانكشاف بالعوارض الذهنية ففي مرتبة ثانية من الاول فهو متاخر عنه وانه متوقف على ما به الينا يكون او في
على توقف الثاني على ما به لكن لا بان يكون الاول واسطة في العروض للثاني اذ لا اتحاد ولا صحة في تلك
الواسطة [illegible] فيه [illegible] بل بان يكون واسطة في الثبوت [illegible] يكون الواسطة وذو الواسطة

كليهما معروضين للوصف بالذات الا ان في الاول يعني نفي الواسطة مطلقا وفي الثاني يعني لنفي الواسطة في
العروض ثم هذا الكلام في غاية السخافة والركاكة اما اولا فلان هذا الكلام مبني على وجود الطبائع في الاعيان وهذا القائل
مصر على نفي وجود الطبائع في الاعيان فلا يسعه ان يقول بوجودها فيه اما ثانيا فلان كلامه صريح في ان لا طبائع
وجودا منفردا عن الاشخاص في الاعيان مع ان القائلين بوجود الطبائع في الاعيان قد صرحوا بان الطبائع الكلية
لها وجود آلهي ووجود طبعي والفرق بينهما ان الوجود الالهي للطبائع الكلية غير مرهون باستعداد خاص او شخص
مخصوص بخلاف وجودها الطبعي فانه عين وجود الفرد بالاتفاق اصلا فالوجود الالهي وان كان قبل الفرد لكن لا يمكن
ان يكون مجردا عن التشخص مع التعين منه ثم قالوا الطبيعة والتشخص مجعولان بجعل واحد الا ان جعل الطبيعة مقدم على
جعل التشخص ولو كان كذلك فلا يكون ههنا توقفان احدهما توقف وجود الطبيعة والآخر توقف وجود التشخص
بل ههنا توقف واحد هو توقف وجود الفرد وبالجملة ان كان المراد بتوقف وجود الطبائع على النظر وجودها الالهي
فتوقفه عليه غير مسلم لجواز حصول طبيعة الصورة الذهنية بلا نظر وان كان المراد به وجودها الطبعي فتوقفه عليه مسلم
لكن توقفه عليه بعينه توقف الفرد اذ ليس بحسب هذا النحو من الوجود تغاير بين الطبيعة والفرد اصلا فلا يتعدد التوقف
التوقف حتى يكون التوقف لوجود الطبيعة واسطة في الثبوت بل يكون التوقف على النظر من الاعراض الاولية
للصورة الشخصية وانما يثبت التوقف على النظر للطبيعة بالعرض اي بواسطة في العروض واما ثالثا فلان معنى
قولهم الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ليس ما توهم بل معناه ان علم الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا الا ان هذا القائل
سوء فهمه وغلبة وهمه فقال قوله فان قلت آه يعني ان المقصود بالذات في التصورات هو التصور لا نفس المتصور
من غير علم وانكشاف وفي التصديقات هو الاذعان لا نفس المذعن ثم ما يحصل من النظر ليس الا العلم لا المعلوم قوله
والقيد المفيد لتقوم الشيء آه هذا مختل كما قال صاحب الافق المبين الجعل البسيط انما ينسب الى العلة الفاعلة بل
الى فاعل الماهيات ومفيض الوجودات على الاطلاق واما سائر العلل فانما ينسب اليها الدخول فيما يتوقف عليه الجعل
المؤلف اي علة الموجودية واما توقف نفس الماهية وقوامها عليها فكلا ويكون بالعرض فاذا استتم ما يتوقف عليه وجود المعلول
وبلغ الاستعداد نصابه واستجمع الفاعل شرائط الافاضة حصل الوجود لكن حصول الوجود انما يكون بان يبدع جاعلها
نفس الماهية فيتبعه الموجودية وهذا الكلام في غاية الوهن والسخافة لانك قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس من
عوارض الماهية بل منشأ انتزاع الوجود ليس الا نفس الماهية بلا زيادة وتوامر وانضمام معنى وان نسبة الوجود الى
الماهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فليس في الواقع الا نفس الماهية والوجود

حكاية عن نفس الذات المتقررة ولما كان جعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها ومصداقها ليس الا نفس المهية بلا زيادة
امر عليها فجعل الحكاية بما هي حكاية هو جعل المحكي عنه وان كان جعل مفهوم الحكاية من حيث انه موجود في الذهن
بوجود غير وجود المحكي عنه مناط الجعل المحكي عنه فعلى هذا المعنى لكون المهية اثر الجاعل وكون الوجود اثرا باقي العلل
لما عرفت انه لا معنى لكون الوجود معلولا الا كون مصداقه ومنشأ انتزاعه معلولا فان اريد بحصول نفس الوجود من
سائر العلل حصول مصداقه منها فيكون اثر سائر العلل الذي هي نفس المهية على خلاف ما زعم وان اريد به تحقق نفس الموجود في الواقع ففيه انه لا تحقق في الذهن فضلا عن انه
لا علاقة له بوجود والشيء الذي الكلام في علله وان اريد به تحقق نفس الوجود في الواقع ففيه انه لا تحقق لنفس الوجود في
الواقع الا بتحقق مصداقه الذي هو نفس المهية فتامل لا تخبط **قوله** واما سائر العلل آه قال في الحاشية المراد بالعلل
ما هي خارجة عن حقيقة المعلول كالشرائط فلا يتجه النقض بالمادة والصورة انتهت اقول ان كلام صاحب الافق
المبين صريح في ان المراد بسائر العلل ما سوى الجاعل الحق فالنقض بالمادة والصورة غير مندفع على ان الشرائط
لا يحصل منها الوجود لا عند اصحاب الجعل البسيط ولا عند اصحاب الجعل المؤلف كما لا يخفى على من له ادنى مساس
قوله فالامور المعلومة آه تقرير الايراد بهذا النحو انما يصح لو ثبت ان اثر الجاعل نفس المهية والوجود اثر لسائر العلل
وقد عرفت بطلانه وايضا يرد عليه انه ان اراد بالموجود هو الشيء من حيث الحصول الذهني الشيء المأخوذ مع هذه الحيثية
فهو ليس بمعلوم لان الشيء المأخوذ مع هذه الحيثية انما يتحقق في اعتبار العقل وان اراد به الشيء المتقرر الذي هو مصداق
الوجود في الذهن فمع ابائه عن العبارة كما لا يخفى لا يخفى انه اثر الجعل البسيط فلا يكون مرتبا على النظر على زعم
المورد لان نفس المهية اثر الجاعل بالذات دون سائر العلل التي منها النظر ولا يمكن ان يراد بها الشيء من حيث
انضمام الوجود اليه لان الوجود ليس امرا انضماميا كما عرفت غير مرة فتذكر **قوله** لانه موجود آه قال في الحاشية
توضيحه ان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به اكتنف بالعوارض الذهنية فيصير متشخصا ذهنيا موجودا في العقل و
يترتب عليه الآثار وليس هنا موجود آخر حقيقة غير ذلك المتشخص الذهني الا ان الشيء من حيث هو هو اعني ماله الصورة
يحصل له ارتباط مع العقل بوجود صورته كما للمرئي بوجود صورته في المرآة فيقال انه موجود في العقل بمعنى انه مرتبط
به ارتباطا مخصوصا فان اريد بالوجود الظلي هذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقة بل مجاز انتهى اقول يلاحظ العقل ذلك
الشيء مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون الشيء من حيث هو هو موجودا في هذا اللحاظ فهذا اللحاظ يكون ظرفا
للخلط والتعرية بالاعتبارين وهذا النحو من الوجود احق بان يسمى وجودا ظليا لانه متفرع على النحو الاول الذي
هو مبدأ الآثار وهذا مما لا يترتب عليه تلك الآثار وتابع للاول فلا يبطل مساواته بالذات فان هذا اللحاظ بعد

تحقق العلم والمعلوم ویمکن ان یقال الوجود الظلی غیر ما ذکر من الوجهین لان العقل یجرد الاشیاء عن العوارض
الخارجیة فیحصل ماهیتها المرسلة فی الذہن اولاً بنفسها مجردة عنها بوجود ہو فی نفسہ لا یترتب علیہ الآثار ثم یجدہا
قائمة بالذہن ومکتنفة بالعوارض الذہنیة فح یکون لہا وجود یترتب علیہ الانکشاف وہذا ہو الوجود الاصیلی والاول
الظلی فللاشیاء فی الذہن وجودان حقیقیة احدہما فی نفسہ والآخر لغیرہ فتم کلام القائل واندفع الدفع اجمعہ
اعلم ان الوجود علی ضربین احدہما ما یکون الموجود بذلک الوجود بحیث یترتب علیہ الآثار ویصدر عنہ الاحکام
وہو الوجود الخارجی المسمی بالاصیلی والثانی ما یکون الموجود بذلک الوجود بحیث لا یترتب علیہ الآثار ولا یصدر
عنہ الاحکام وہو الوجود الذہنی الملقب بالظلی فالنار مثلاً لہا وجود یترتب علیہ آثار مخصوصة مثل الحرارة والاحراق
وطلب العلو واحکام کالجوہریة وقبول الابعاد وغیرہا ولہا وجود آخر لیس مصدراً لآثارہا ولا مظہراً لاحکامہا
وانما ہو مصدر لآثار الصورة ومظہر لاحکامہا فہو وجود ظلی للنار ووجود اصیلی لصورتہا فالصورة الحاصلة منہا
فی الذہن صفة قائمة بہ موجودة بالوجود الاصیلی لانہ یترتب علیہ الانکشاف وہذا الوجود اذا نسب الی نفس
حقیقتہا مثلاً کان وجوداً ظلیاً لہا ضرورة عدم ترتب الآثار الخارجیة علیہا فالمترتب علی النظر انما ہو الوجود الاصیلی
للصورة لا الوجود الظلی للمعلوم لانہ تابع للوجود الاصیلی للعلم اعنی الصورة العلمیة لان کونہ وجوداً ظلیاً موقوف
علی ان ینسبہ العقل الی النفس الشیء الذی ہو المعلوم فعلتہ علة الوجود الاصیلی الذی لیس موقوفاً علی تحلیل العقل
وانتزاعہ ونسبتہ ایاہ الی شیء فلا یکون معلولاً بالذات فتم ما قال المجیب ان الظلی تابع للاصیلی آہ واما ما قال
الشارح فی الحاشیة ففیہ وجوہ من الاختلال الاول ان قولہ ان الشیء اذا حصل فی الذہن آہ صریح فی ان لیس
الموجود فی الذہن الا الشیء من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیة اعنی التشخص العقلی الذی یترتب علیہ الآثار
والشیء من حیث ہو ہو لیس موجوداً بوجودہ وہذا باطل قطعاً لان وجود التشخص بعینہ وجود الطبیعة من حیث ہی
ہی ولا معنی للقول بوجود التشخص مع عدم وجود الشیء من حیث ہو ہو بل وجودہما واحد کما صرح بہ الشیخ الرئیس
فی الہیات الشفاء والنجاة القول بوجود الفرد مع وجود الشیء من حیث ہو ہو وانفکاک احدہما عن الآخر فی الوجود
والتحقق سفسطة ظاہرة لا ینبغی للعاقل ان یتفوہ بہ الثانی ان تفسیر الشیء من حیث ہو ہو بالا الصورة لیس
بصحیح الا فی الموجودات واما فی العلم بالمعدومات فلا یصح اصلاً لان المعدومات المطلقة لیس لہا ما لہا الصورة
والالزم وجودہا والصواب ان یقال معنی الشیء من حیث ہو ہو ان یکون ذلک الشیء ملحوظاً مع قطع النظر عن
العوارض الشخصیة لا انہا صورة للشیء آخر لیشمل العلم بالمعدومات ایضا الثالث ان قولہ کما للمرئی آہ لیس بشیء

حكاية عن نفس الذات المتقررة ولما كان جعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها ومصداقها ليس الا نفس الماهية بلا زيادة
امر عليها فجعل الحكاية بما هي حكاية هو جعل المحكي عنه وان كان جعل مفهوم الحكاية من حيث انه موجود في الذهن
بوجود غير وجود المحكي عنه مغايرا لجعل المحكي عنه فعلى هذا لا معنى لكون الماهية اثر الجاعل وكون الوجود اثر باقي العلل
لما عرفت انه لا معنى لكون الوجود معلولا الا كون مصداقه ومنشأ انتزاعه معلولا فان اريد حصول نفس الوجود من
سائر العلل حصول مصداقه منها فيكون اثر سائر العلل ايضا هي نفس الماهية على خلاف زعمه وان اريد به تحقق نفس الوجود في الواقع ففيه انه لا تحقق في الذهن فضلا عنه
لا علاقة له بايجاد الشيء الذي هو الكلام فيه وان اريد به تحقق نفس الوجود في الواقع ففيه انه لا تحقق لنفس الوجود في
الواقع الا تحقق مصداقه الذي هو نفس الماهية فتامل لا تخبط **قوله** واما سائر العلل آه قال في الحاشية المراد بسائر العلل
ما هي خارجة عن حقيقة المعلول كالشرائط فلا ينتقض بالمادة والصورة انتهى اعلم ان كلام صاحب الافق
المبين صريح في ان المراد بسائر العلل ما سوى الجاعل الحق فالنقض بالمادة والصورة غير مندفع على ان الشرائط
لا يحصل منها الوجود لا عند اصحاب الجعل البسيط ولا عند اصحاب الجعل المؤلف كما لا يخفى على من له ادنى مساس
قوله فالامور المعلومة آه تقرير الايراد بهذا الوجه انما يصح لو ثبت ان اثر الجاعل نفس الماهية والوجود اثر سائر العلل
وقد عرفت بطلانه وايضا يرد عليه انه ان اراد بقوله والشيء من حيث الحصول الذهني الشيء المأخوذ مع هذه الحيثية
فهو ليس بمعلوم لان الشيء المأخوذ مع هذه الحيثية انما يتحقق في اعتبار العقل وان اراد به الشيء المتقرر الذي هو مصداق
الوجود في الذهن فمع بعده عن العبارة كما لا يخفى لا يخفى انه اثر الجعل البسيط فلا يكون مبنيا على الغلط على زعم
المورد لان نفس الماهية اثر الجاعل بالذات دون سائر العلل التي منها الفطر ولا يمكن ان يراد بها الشيء من حيث
انضمام الوجود اليه لان الوجود ليس امرا انضماميا كما عرفت غير مرة فتذكر **قوله** لانه مجمع آه قال في الحاشية
توضيحه ان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به اكتنف بالعوارض الذهنية فيصير شخصا ذهنيا موجودا في العقل و
يترتب عليه الآثار وليس ههنا موجود آخر حقيقة غير ذلك الشخص الذهني الا ان الشيء من حيث هو هو اعني ماله الصورة
يحصل له ارتباط مع العقل بوجود صورته كما للمرئي بوجود صورته في المرآة فيقال انه موجود في العقل بمعنى انه مرتبط
به ارتباطا مخصوصا فان اريد بالوجود الظلي هذا الارتباط فهو ليس بموجود حقيقة بل مجازا ثم قد يلاحظ العقل ذلك
الشيء مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون الشيء من حيث هو هو موجودا في هذا اللحاظ فهذا اللحاظ يكون ظرفا
للخلط والتعرية بالاعتبارين وهذا النحو من الوجود احق بان يسمى وجودا ظليا لانه متفرع على النحو الاول الذي
هو مبدأ الآثار وهذا مما لا يترتب عليه تلك الآثار وتابع للاول فلا يبعد ان لا يعد وليته بالذات فان هذا اللحاظ ليس.

تحقق العلم والمعلوم ويمكن ان يقال الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجهين لان العقل يجرد الاشياء عن العوارض
الخارجية فيحصل ماهياتها المرسلة في الذهن اولا فيتصف بها مجردة عنها بوجود هو في نفسه لا يترتب عليه الآثار ثم يلاحظ
قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية فيكون لها وجود يترتب عليه الانكشاف وهذا هو الوجود الاصيلي والاول
الظلي فللاشياء في الذهن وجودان حقيقيان احدهما في نفسه والآخر لغيره فتم كلام القائل واندفع الدفع انتهى
اعلم ان الوجود على نحوين احدهما ما يكون الموجود بذلك الوجود بحيث يترتب عليه الآثار ويصدر عنه الاحكام
وهو الوجود الخارجي المسمى بالاصيلي والثاني ما يكون الموجود بذلك الوجود بحيث لا يترتب عليه الآثار ولا يصدر
عنه الاحكام وهو الوجود الذهني الملقب بالظلي فالنار مثلا لها وجود يترتب عليه آثار مخصوصة مثل الحرارة والاحراق
وطلب العلو واحكام كالجوهرية وقبول الابعاد وغيرها ولها وجود آخر ليس مصدرا للآثار ولا مظهرا للاحكام بل
وانما هو مصدر لآثار الصورة ومظهر لاحكامها فهو وجود ظلي للنار ووجود اصيلي للصورة فانها في الصورة كما انها بذاتها
في الذهن صفة قائمة به موجودة بالوجود الاصيلي لانه يترتب عليه الانكشاف وهذا الوجود اذا نسب الى نفس
حقيقتها مثلا كان وجودا ظليا لها ضرورة عدم ترتب الآثار الخارجية عليها فالمترتب على العلم انما هو الوجود الاصيلي
للصورة لا الوجود الظلي للمعلوم لانه تابع للوجود الاصيلي للعلم اعني الصورة العلمية لان كونه وجودا ظليا موقوف
على ان ينسب العقل الى النفس الشيء الذي هو المعلوم فعلمه علة الوجود الاصيلي الذي ليس موقوفا على تحليل العقل
والنظر اليه وصيرورته اياه والى شيء فلا يكون معلولا بالذات فتم ما قال المجيب ان الظلي تابع للاصيلي آه واما ما قال
الشارح في الحاشية ففيه وجوه من الاختلال الاول ان قوله ان الشيء اذا حصل في الذهن آه يصح في ان ليس
الموجود في الذهن الا الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية اعني التشخص العقلي الذي يترتب عليه الآثار
والشيء من حيث هو هو ليس موجودا بوجوده وهذا باطل قطعا لان وجود التشخص ايضا وجود الماهية من حيث هي
هي ولا معنى للتشخص الا وجود التشخص مع عدم وجود الشيء من حيث هو هو بل وجودهما واحد كما بينه الشيخ الرئيس
في الهيات الشفاء والحاصل القول بوجود الفرد مع وجود الشيء من حيث هو هو والانفكاك احدهما عن الآخر في الوجود
والتحقق سفسطة ظاهرة لا ينبغي للعاقل ان يتفوه به الثاني ان تفسير الشيء من حيث هو هو بما له الصورة ليس
بصحيح الا في الموجودات واما في العلم بالمعدومات فلا يصح اصلا لان المعدومات المطلقة ليس لها ما لها الصورة
والا لزم وجودها والصواب ان يقال معنى الشيء من حيث هو هو ان يكون ذلك الشيء ماخوذا مع قطع النظر عن
العوارض المخصوصة لانها صورة لشيء آخر ليشمل العلم بالمعدومات الثالث ان قوله كما لا يخفى آه يدل بان الشيء

اما اولاً فلانه لا يحصل صورة الشيء في المرآة كما ثبت في محله واما ثانياً فلعدم اتحاد المرئي مع شبحه الحاصل في المرآة
الرابع ان تحقق العلم بشيء متوقف على لحاظ الشيء من حيث هو هو وليس الكلام الا في المعلوم الذي هو الشيء من
حيث هو هو لا في المعلوم من حيث لحاظه بما هو هو ضرورة ان العلم لا يتوقف على هذا اللحاظ الخامس ان قوله ويمكن
ان يقال آه انما يصح لو لم يكن الحصول في الذهن عبارة عن الحلول فيه والقيام به والا فلا
شبهة في كون القيام بالذهن منشأ عن الحصول فيه وقد عرفت فيما سبق ان الحصول في
الذهن عبارة عن الحلول فيه والقيام به السادس انه لا يفهم معنى قوله تحصل
هويتها المسماة آه اذ لو كان معناه ان الهوية المسماة تحصل في الذهن بوجود مستقل
كوجود الاعراض في موضوعاتها فهو صريح البطلان لانها حاصلة في
المحل المستغني والحاصل في المحل المستغني لابد وان يكون عرضاً وان كان معناه انه يحصل في الذهن بوجود
مستقل كوجود الاعراض فهو عبارة عن القيام بالذهن والحلول فيه كما لا يخفى السابع ان الحصول في الذهن
نحو من الوجود فالهوية في مرتبة الحصول في الذهن السابقة على القيام به لا يمكن ان تكون موجودة او بوجود لها
بانحصارهم بدون التشخص اصلاً فلابد وان تكون متشخصة بالتشخص الذهني فتكون قائمة بالذهن فلا معنى لها
المرتبة فتأمل ولا تخبط قوله واما النظر الدقيق آه اقول فيه ان النظر الدقيق يحكم بان الحاصل في الذهن اولاً
وبالذات انما هو الشيء من حيث الاقتران بالعوارض الذهنية واما الشيء من حيث هو فانما يحصل بالعرض وفي
ضمنه فانما يحصل في الذهن حقائق المعلوم وكون البداهة عبارة عن الانجلاء الغير المحوجة الى النظر مسلم وكذا
كون النظرية عبارة عن الاختفاء المحوجة اليه لكن كونهما صفتين للشيء من حيث هو هو قبل ان تقوم بالذهن غير
مسلم اذ مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول الذهني ومدار البداهة على عدمها فان حصل الشيء في الذهن
بواسطة فهو نظري والا فهو بديهي وتلك الواسطة هي الحد او الحجة وبالجملة ان الحصول في الذهن فلا يحتاج
اليهما الا الشيء الموجود بوجود غير مترتب عليه الآثار واما الاشياء الموجودة في الذهن الآتي فاحتياجها الى الحدود
والحجة بالذات مم والحاصل ان كون مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول الذهني مسلم لكن لا يلزم منه
ان يكون المترتب على النظر نفس الشيء من حيث هو هو لا الحصول في الذهن فالاجمالية عبارة عن كون انكشاف
الشيء غنياً عن الفكر والنظر والاختفاء عبارة عن كون الانكشاف مترتباً على النظر فافهم قوله اي المجهولية آه فيه
ما فيه ان تفسير الاختفاء بالمجهولية عجيب جداً فان المجهولية عدم العلم عما من شانه فعلى تفسيره يلزم ان

ان لا يكون شيء من المعلومات نظريا وان ينسلخ النظري عن النظرية بعد المعلومية بالنظر وان يكون كل ما هو مجهول
بالفعل ولو لم يحتج في علمه الى نظر واستدلال نظريا وان ينحصر التصورات والتصديقات في البديهيات ضرورة
ان كل ما هو متصور او مصدق به معلوم لا مجهول ثم المجهولية ايضا تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فهي
ليست حالة للشيء في نفسه كما لا يخفى قوله فالمقصود من الفكر آه قال في الحاشية المقصود من الفكر تحصيل
الاشياء اما بالكنه او بالوجه لحصولها في الذهن ولا مدخل للعوارض التشخصية الذهنية اذ المقصود تحصيل
حقيقة العلم سواء كانت مجملة كاجمال الحدود او مفصلة كما في التصور وكذا المقصود حصول الاذعان في تعلقه
بالنسبة نفسها لا من حيث هي قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية ثم الحصول الاصلي الذي يترتب عليه
الآثار وان كان منسوبا الى الصورة العلمية بالذات لكنه منسوب الى الماهية من حيث هي هي ايضا لان وجود الشخص
هو بعينه وجود الطبيعة مع ان الوجود الظلي كما حققناه اخيرا في الحاشية المطولة يصلح للمعلولية حقيقة فتأمل انتهى
وفيه انه لو كان المراد بقوله تحصيل الاشياء آه ان المقصود تحصيل علم الاشياء اما بالكنه او بالوجه فمسلم لكنه غير نافع
لما هو بصدده وان كان المراد ان المقصود بالذات ان يحصل اكناه الاشياء او وجوهها والعلم ليس مقصودا
فغير مسلم بل غير صحيح اذ المقصود بالذات ليس الا العلم بالاشياء واما وجودها في الذهن فليس مقصودا بالذات
بل هو لازم للمقصود بالذات كما لا يخفى واما قوله ولا مدخل للعوارض التشخصية آه ففي غاية السخافة اذ ليس المقصود
ان تعقل العوارض الذهنية مقصود بالذات بل المراد ان المقصود بالذات هي الصورة المكتنفة بالعوارض
الذهنية وظاهر ان لها مدخلا فيما هو مقصود بالذات وقوله وكذا المقصود حصول الاذعان آه لا يتم الا اذا لم يكن
الاذعان علما واما على تقدير كونه علما كما هو الحق فيكون المترتب على النظر هو العلم التصديقي كما لا يخفى ثم قوله لان
وجود التشخص آه مناف لما قال سابقا في الحاشية المطولة وليس ههنا موجود آخر آه وقد عرفت سخافة ما قال
اخيرا في الحاشية المطولة فتذكر ولا تخبط خبط عشواء قوله واما التصرف في معنى التوقف آه اعلم انه قد اجاب
المحقق الدواني عن الايراد المذكور سابقا بانا لا نسلم ان التوقف ما ذكرتم فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة
للمعلول الشخصي على سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعلول بكل منهما لو حصل ابتداء ثم
اذا وجد باحدى العلتين لا يمكن حصوله بالعلة الاخرى ولا شك انه يمكن حصول المعلول بدون كل منهما
لامكان وجوده بالاخرى فلو كان التوقف ما ذكرتم لم يكن شيء منهما علة له اذ العلة ما يتوقف عليه الشيء بنفسه بل التوقف
هو الامر المصحح لدخول الفاء ولا شك انه يصح في الصورة المذكورة ان يقال تحقق تلك العلة فتحقق المعلول

وكذا اذا حصل العلم بالكسب يصح ان يقال يحصل الكسب فوجد العلم وان امكن حصول هذا العلم بغير هذا الطريق و
اعترض عليه بعض المدققين بان هذا الجواب مبني على جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام والحق
انه لا يجوز فان خصوصية العلتين ملغاة في التوقف والترتب والموقوف عليه انما هو القدر المشترك بينهما او
المعلول لا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه والشارح قد اقتدى به كما هو دينه في اكثر المواضع والحق
ما قال بعض الاعلام قده ان حاصل الجواب منع ان التوقف المورد في التعريف هو التوقف الحقيقي بمعنى عدم
امكان وجود الموقوف بدون الموقوف عليه بل التوقف المورد في التعريف هو الامر المصحح لدخول الفاء و
استشهد المحقق الدواني على شيوع هذا الاستعمال عندهم بانهم جعلوا فعلا شيئا وقالوا لو افولا [illegible] مع تجويز
تعدد العلل المستقلة مع اطلاق لفظ التوقف فعلم ان ليس التوقف عندهم بمعنى لولاه لامتنع بل التوقف
هو العلاقة المصححة لدخول الفاء وبالجملة التوقف بهذا المعنى شائع عندهم وهو المراد ههنا ولا شك ان العلوم
النظرية يحصل بالنظر قد يحصل بالنظر فح لا توقف للجواب على ذلك التجويز وانما ذكره لتشييد الاطلاق فان
قيل المعلوم الواحد كيف يحصل تارة بسبب القوة القدسية بالحدس واخرى بالنظر وقد سلم في هذا الجواب التوقف
على النظر والحدس فقد توقف الجواب على تجويز تعدد العلل المستقلة يقال اولا ان المعلوم هو الشيء من حيث
هو ولا تعدد في انحاء الوجود والتشخصات الذهنية فلم يكن واحدا بالشخص والا لا بأس في تعدد العلل التامة
لواحد بالوحدة النوعية [illegible] فتوقف الجواب الاعلى وجود [illegible] العلل على الواحد بالعموم وثانيا ان العلة الحقيقية
هو المفيض والنظر والحدس والتجويز وامثالها معدات ويجوز ان يكون [illegible] القدر المشترك [illegible]
[illegible] المشترك [illegible] المعلوم [illegible] القدر المشترك
[illegible] ان يقال [illegible] المعلوم [illegible]
[illegible] القدر المشترك ويقال [illegible]
[illegible] على [illegible] التوقف الحقيقي [illegible]
[illegible] الفاء [illegible] على تعريف [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

دلائل متعددة لا يتوقف حصوله على واحد منها مع انه اذا حصل باحدها يكون مرتبا عليه ترتبا يصح دخول الفاء

فيكون متفرعا عليه تفرعا بالذات بدون التوقف وبعد اللتيا والتي تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي

وان كان محالا لكن ههنا انما يلزم تحقق العلل على معلول واحد بالعموم وهو ليس بمحال فما ذكره الشارح مبنيا

عما فيه الكلام كما لا يخفى على اولى الاحلام قوله يلزم الترجيح بلا مرجح آه قال في الحاشية لان الممكن كما

يحتاج في وجوده الى وجود العلة كذلك يحتاج في عدمه الى عدمها ولو كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة

ووجد المعلول ولم ينعدم بعدم الاخرى يلزم الترجيح بلا مرجح لان المفروض ان كلا منهما في الوجود والعدم

متحقق مع عدم تحقق احد المعلولين بدون الآخر والا اجتمع النقيضان ولما كان العدم غير محتاج الى التاثير

يلزم ترجيح المرجوح ايضا قال الاستاذ في حاشية شرح المواقف وفيه نظر لان العدم يكفيه عدم التاثير

في الوجود فعلته عدم علة الوجود ولما فرض ان علة الوجود تحقق احدى العلتين لا بعينها كان علة العدم

انتفائهما معا ولو سلم ان يكون علة العدم عدم احدهما لا بعينه فلو وجدا لوجد بهما او بالتخيير لان علة العدم عدم

تلك العلة فلم يتحقق علة العدم بناء على ان المفروض ان العلة احدى العلتين لا بعينها فحينئذ لو وجد بهما او ان

منهما وجد المعلول وبهذا النظر صرح الاستاذ في حاشية الحاشية لا يخفى ان النظر الثاني الذي هو بعد التسليم

مردود بان اتفاق الكون بالتوارد على وجه البداهة لا من قبل مروي قال به على وجه التناقض او الاجتماع فتذكر

انه قد اجيب بان الوجه الاول مردود بالنظر بانه لم يذكر ولم يكن بافتراض علة تامة وعلة تامة فعدم العلة

علة تامة لعدم المعلول وتكون التي عليه بانا نجزم بصدق قولنا كلما وجدت العلة التامة وجد المعلول

الجزم بعكس النقيض وهو قولنا كلما لم يوجد المعلول لم يوجد العلة التامة

احديهما علة للاخرى يكونا معلولي علة واحدة ولا احتمال فيما نحن لانه يكون المقدم علة التالي او يكون المقدم

والتالي معلولي علة واحدة الا ان العلة التامة متقدمة على المعلول فانه انما كان علة عدم المعلول

العلتين معا فيلزم ان يكون علة عدم العلة التامة هي عدم العلتين

ليس متقدما على عدم احدى العلتين بل الامر بالعكس فيما نحن فيه ليس الا ان التالي علة

عدم العلة المستقلة علة تامة واورد عليه بان لزوم التالي للمقدم مسلم لانه

كونهما معلولي علة تامة واحدة لانه يصدق قولنا كلما وجد المعلول وجدت العلة

مثلا مع انه ليس واحد من المقدم والتالي علة تامة للآخر وكذا ليسا معلولي علة تامة واحدة على ان

في التلازم بين مطلقا ليس بصحيح لما سيجيء من ان عدم عدم الواجب متلازم لوجوده واذا كان عدم الواجب
ممتنعا لذاته كان عدم ذلك العدم غير مستند الى امر آخر لان احد النقيضين اذا كان ممتنعا كان النقيض الآخر
واجبا فظاهر ان وجود الواجب سبحانه غير معلل فثبت التلازم بين الوجود وعدم العدم بلا علية والحق ان بناء
الايراد الاول على ان العلة احدى العلتين لا بعينها وهو خلاف المفروض اذ الكلام انما هو على تقدير ان
يكون العلة كل واحد من العلتين بخصوصها ويكون خصوصية كل منهما دخيلا في وجود المعلول وما قيل ان
القول بكون علة الوجود احدى العلتين لا بخصوصها مستلزم للقول بكون خصوصية كل منهما الغوا بل
يكون العلة هو القدر المشترك وقد فرض ان لخصوصية كل منهما دخلا في تحقق المعلول والاولى في هذا التقرير
ان يقال علة عدم انتفاء العلتين محال لانه لما فرض كون كل واحدة واحدة علة تامة يكون عدم كل واحدة
منهما علة لعدم المعلول والا لم يكن ما فرض علة تامة علة تامة وعن الثاني بان عدم المعلول لو كان متعلقا
بانعدام العلة التي وجد بها المعلول ابتداء لصح اجتماع النقيضين لانا اذا فرضنا عدم احدهما التي وجد بها
المعلول ابتداء مع وجود العلة الاخرى وليس ذلك مما يمتنع البتة لعدم الملازمة بين العلتين حتى لا بل
هي من المحالات والالزم الترجيح بلا مرجح في الاستثناء وحين تحقق المعلول فيلزم ان يكون المعلول موجودا
ومعدوما معا لتحقق علتي الوجود والعدم واورد عليه بان الكلام انما هو في تجويز تعدد العلل المستقلة ابتداء على المعلول
الشخصي بان يكون كل واحدة منهما بخصوصها موجدة له ابتداء وبعد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجد باحديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فما ذكر من الفرض المذكور خارج عما
فيه الكلام والحق انه كما ان علة الوجود على هذا التقدير متعددة كذلك علة العدم اذ عدم التعدد متعدد فاذا تحقق احدى
العلتين بخصوصها وعدم الاخرى بخصوصها فقد تحقق علة الوجود وعلة العدم معا فيلزم
اجتماع النقيضين والترجيح بلا مرجح وبناء النظر الذي ذكره على وحدة علة العدم وهي
لا تتصور على تقدير تعدد علة الوجود فاذا انعدمت علة الوجود ووجدت احدى علتيه لم
يتعين ان علة العدم عدم هذه العلة الموجودة علة العدم كذلك عدم العلة
الاخرى المعدومة علة العدم وهو تحقق فتحققت علة العدم فافهم **قوله**
والعلية سبب الحاجة المشتركة اه اورد عليه بوجوه الاول ان الصور النوعية حالة في
المادة مع الصورة الجسمية فهي مقومة لها فان المادة

يبقى تقومها مع تبدلها ولا ينافي التعويل على القدر المشترك والا لكان المقوم في الحقيقة هو هو فلم تكن الصورة
جوهرا لانها ملاقاة ولا يمكن ان يكون القدر المشترك عرضيا لان الصور كلها مختلفة بالماهية فالقدر المشترك
لا يكون الا جنسا والحال انها بسائط ولو قيل انها بسائط خارجا لا ذهنا يقال البساطة الخارجية تستلزم البساطة
الذهنية ولو لم تستلزم فيكون اقامة الدليل على البساطة العقلية بان الصورة من مبادي الفصول فالفرق
بشرط اللائية واللابشرطية فهي بسائط والا لتعددت الاجناس في مرتبة او تكررت في الجسمية فان جنس الماهية
ان لم تشتمل على جنس الصورة لزم تعدد الاجناس وان اشتمل لزم تكرر الذاتي واجيب بان الصور النوعية
ليست بحالة في المادة وانما حلولها في الجسم المتقوم بالمادة والصورة الجسمية وهي بعينها مشخصة له في صورة
لزوم حلولها بوهم الجسمية تحصل بمحل آخر وقد يشير كلامه بعض الاعلام فتدبر قال ان الصور النوعية مطلقة
بسائط كانت او مركبات حالة في الجسم اي المجموع المركب من الهيولى والصورة الجسمية المتوحدة توحدا بتيا
لانها لو كانت حالة في الهيولى فاما في حد ذاتها او الى الصور كلها فيلزم اجتماعها مع انعدام واحد من الصور
واما الى كل واحد من الصور فيلزم توارد العلل على معلول واحد شخصي لان الهيولى واحد شخصي واما الى القدر المشترك
بين الصور فهذا القدر المشترك اما ذاتي او عرضي لا سبيل الى الاول لانها جزء لتلك الصور فتكون مركبة فيلزم
تركيب الفصول مع انهم قد اجمعوا على بساطة الفصول فالصور ايضا بسائط اذ البساطة والتركيب لا يختلفان باختلاف
الاعتبار واما تمام ماهيات الصور فتكون الصور حقيقة واحدة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ان لا تحتاج
الهيولى الى الصور انفسها فتكون اعراضا وانما تحتاج الى امر عارض لها فيكون هذا العارض جوهرا هف واما
ليست محتاجة اصلا فيلزم كونها اعراضا لان الفرق بين الجوهر الحال والعرض الحال انما هو بالحاجة المحل وعدمها
وهذا لا يرد عند كون المحل الجسم لانا نختار ان الجسم محتاج الى كل واحد من الصور ولا استحالة فيه لان الجسم ليس واحدا
شخصيا بل هو واحد بالعموم وفيه ان الهيولى وان كانت لكن وحدتها الشخصية مبهمة فهي باقية على كل حال وذا
تصلح لقبول كل حلية وصورة مع بقائها بشخصها وتوارد العلل على معلول واحد شخصي انما يمتنع اذا كانت وحدته
غير مبهمة فالحق ان الهيولى مع وحدتها الشخصية تكون متعددة بتعدد الصور الحالة فيها وذاتها واحدة بالذات
ليس فيها اثنينية اصلا انما الاثنينية والتكثر في الصور فهيولى المتصل قبل طريان الانفصال هي بعينها باقية مع
الجزء بعد طريانه بمعنى انها امر واحد بالوحدة الشخصية المبهمة وكذا الهيولى المنفصل بعد زوال الانفصال هي
بعينها هيولى المتصل وانما يبطل بالاتصال والانفصال الوحدة والكثرة العارضتان وليست الهيولى في

في حد ذاتها فاتت حصص حتى تقوم كل صورة في حصة منها والا لم تكن قابلة للاتصال والانفصال بل يكون
القابل للاتصال حصة من الهيولى وللانفصال حصة اخرى فلا يشترك الهيولى الشخصية بينهما لعدم بقاء الحصة
المعينة مع تبدل الصور فظهر ان الهيولى مع وحدتها الشخصية قابلة للمتقابلات ومحل لكل منها وصورة فمحل
صور المركبات هي الهيولى من حيث انها متصورة بالصورة [illegible]
لقبول الصورة [illegible]
النظر الثاني انه لو فرض [illegible]
الا المفهوم الاعتباري الانتزاعي مثل مفهوم [illegible]
واجيب عنه بان هذا الفرض وان كان ممكنا لكن المفروض لا يجوز ان [illegible] ان العلة لو كا[نت]
هي القدر المشترك يلزم تكرر المعلول [illegible]
باشخاصه فلو كان علة تامة لزم ان يتكرر المعلول [illegible] في ضمن عدم جزء خاص لزم
ان ينعدم المركب في ضمنه واذا انعدم جزءا آخر [illegible]
بان الطبيعة [illegible]
الاعدام التي [illegible]
الرابع ان القول بكون العلة هي القدر المشترك ينافي [illegible] لا يجوز ان يكون المعلول
واحدا شخصيا والعلة امرا مبهما اذ العلة لا بد وان تكون اقوى وجودا من المعلول [illegible]
[illegible] ان العلة هي القدر المشترك مع كون المعلول شخصا [illegible]
الشرائط [illegible]
[illegible] بالشرائط والروابط [illegible] فان الموجب هو الفاعل [illegible] باقي
العلل [illegible] فالفاعل واحد بالشخص لا بالعموم [illegible] العلة والشرائط وان لم يكن واحدا بالشخص
بل هو واحد بالمعنى العام لكن ذلك لا يخرج العلة [illegible] عن الوحدة العددية قال الشيخ في البيانات الشفا
[illegible] ان الصورة المطلقة شريكة العلة للهيولى [illegible] ان مجموع [illegible] العلة والصورة ليس واحدا
بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وانا لا نمنع ان يكون الواحد
بالمعنى العام [illegible] فان الواحد بالنوع مستحفظ

بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشئ يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا بامور تقارنها ايها كما نبهنا عليه
والحاصل ان كون الواحد بالعموم المستحفظ وحدته عمومه بالواحد بالشخص علة للواحد بالشخص غير مستبعد انما يجوز
ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته مع الواحد بالشخص علة لواحد بالشخص فتامل قوله فتامل فيه
آه قال في الحاشية اشارة الى الجواب بان التحقيق الثابت بالبرهان ان الامر المحتاج اليه في الفكر هو الترتيب
والترتيب والاحتياج امران متغايران بان يستلزم ان استلزام حصول الموقوف عليه بدون [illegible] الموقوف عليه
لان الترتيب اثر وظل للترتيب عليه والاثر لا يتخلف عن المبدء والعلة [illegible] الفكر [illegible]
والقدر المشترك بين المعلومين في صورة التبادل والتناقض [illegible] والتحقيق [illegible] الوجود الشخصي بما
هو كذلك لا يترتب الا على علة واحدة بالشخص فيترتب على ما يحتاج اليه [illegible] فوجود ان كان [illegible]
مع وجود الشخص لكنه غير [illegible] خصوص الوجود الشخصي فلا يكون وجود [illegible] الى علة الوجود الشخصي
بما هو كذلك نعم يكون مرتبا عليها اذ حصل [illegible] ان كان [illegible] الترتيب [illegible] الاحتياج
فالشئ اذا حصل حصولا بدون النظر الشخصي وكان له حصول آخر بالنظر [illegible] الى النظر [illegible]
حصوله [illegible] ترتيب على النظر والترتيب [illegible] اعم من الاحتياج بالذات [illegible]
في الجواب آه هذا انتحل عما قال بعض المدققين في حواشي شرح التهذيب [illegible] الجواب بان [illegible]
المعلومات [illegible] الحصول في الذهن [illegible] ان يحصل بالنظر [illegible] لا يمكن ان [illegible]
بالنظر بل يحصل بغيره فقط [illegible] بالنظر [illegible] بغيره [illegible] فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل [illegible]
والحصول بغيره لا يمكن ان يحصل به فالمعلومات الاول نظريات والمعلومات الثانية بديهيات [illegible]
في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري [illegible] الحصول على
النظر وهو ان يتوقف فرد من افراد حصوله عليه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر [illegible]
جميع افراد حصوله عليه هذا كلامه ويرد عليه اولا انه ان كان مراده تقييد الاصطلاح في معنى البديهي [illegible]
كلام معه فان الكلام انما هو على الاصطلاح القديم وان كان مراده ان معنى البديهي والنظري في الاصطلاح القديم
ما ذكره فهو باطل قطعا ثانيا ان [illegible] الى [illegible] ان [illegible]
تجويز حصول النظري [illegible] ما قال الشارح لا [illegible] الدليل عليها في غاية [illegible]
دليلهم [illegible] الى ان [illegible] ما ذكره ما قال [illegible] الدليل [illegible] بالنظر الى [illegible]

القدسية من حيث هو فاقد لها فالبينة في غاية السخافة فان فاقد القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقد
القوة الحدسية وفاقد التجربة والوجدان الصحيح فيجوز ان يحصل له نظري باحد هذه الاشياء ولغيره بالنظر و
يحصل له نظريات آخر بالنظر وينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري حاصل من غير نظر لا يقال اذا حصل لفاقد القوة
القدسية معلوم بالحدس او التجربة او الوجدان يلزم ان يحصل للكل بالاولوية ورة ان فاقد القوة القدسية
واجد للقوة الحدسية والتجربة والوجدان الصحيح لان الانسان لا يخلو عن تلك القوى فذلك العلم بديهي
ليس بنظري لانا نقول لو سلم فيجوز ان تكون مراتب القوى متفاوتة بالشدة والضعف فصاحب القوة الشديدة
يجوز ان يحصل له معلوم بتوسط تلك القوة ولا يطيق صاحب القوة الضعيفة ان يحصله بتوسطها فيحتاج الى النظر
وثالثاً انهم قالوا مقاطع البرهان يجب ان تكون ضرورية في انفسها وهذا لا يصح على هذا التجويز لانه لما جاز حصول
نظري من غير نظر فليجز تأليف البرهان من هذه النظريات بحيث لا ينتهي الى الضروريات لعدم توقف هذه النظريات
على مبادي آخر ورابعاً انه يلزم خروج المحسوسات والحدسيات والتجربيات واشباهها من البديهي فان فاقد
القوة الحدسية لا يحصل له الحدسيات بالنظر دون الحدس وكذا فاقد التجربة وكذا فاقد الوجدان الصحيح لتوقف
بعض انحاء حصولها على النظر واجاب عنه هذا البعض في حواشي شرح المواقف بان المحسوسات قضايا يحكم العقل
بها بواسطة احدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس بمشاهدة القرائن فالحكم الذي
حصل بالحواس او بالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر وقال في حاشية المعلقة على العلم
العلم الاحساسي مثلاً سواء كان تصوراً او تصديقاً يحصل بقوة الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالحسيات
والحدسيات المعدودتين في البديهيات محسوسات من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها
حدسيات ثم قال وبهذا ظهر ان ما اشتهر بين المتاخرين ان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف
الاشخاص والاوقات مأول او مردود وقال في بيان التأويل انه يجوز ان يكون المحسوسات او الحدسيات
بديهيتين ونظريتين في وقتين لانها قبل حصولها بالحواس او بالحدس يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان نظريتين
وبعد حصولها بالحواس والقرائن لا يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان بديهيين وهذا الجواب في غاية الضعف لانه
ان كان المراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات حاصلين بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فنعم
وان كان كذلك لكن فما اختاره هذا البعض ان البداهة والنظرية صفتان للمعلوم فان الحكم الذي فرض حصوله
بالحس لشخص يجوز حصوله لبعض آخر بالنظر لجواز ان يتوارد الحس والنظر على معلوم واحد وان كان المراد ان المعلوم

الحسي والحدسي لا يمكن ان يحصل بالنظر فهو باطل قطعا لان المعلوم الحسي والحدسي كما يمكن ان يحصل بالحس او الحدس
كذلك يمكن ان يحصل بالنظر غاية ما في الباب ان لا يمكن ان لا يحصل بالنظر من حيث انه حصل بالحس او الحدس فقد
توقف بعض انحاء حصوله على النظر فلا يكون بديهيا على زعمه وما قال في بيان التأويل يدل على ان امكان حصوله
بالحدس وامكان الحصول بالنظر يختلف بحسب الاوقات فحينئذ يمكن الحصول بالنظر وحينئذ يمتنع وهو مما لا ينبغي
لان الامكان من لوازم الممكن لا يبطل عنه اصلا يوجب ان يكون المعلوم في وقت نظريا وفي وقت آخر بديهيا
حقيقة فيلزم التنافي بين هذا القول والقول السابق وما قال بعض الاعلام فان معنى التأويل فيه انه لما
حصل معلوم واحد بالنظر والحدس مثلا فهو وان كان نظريا حقيقة الا انه لا يليق عليه اسم البديهي مجازا لما في حصول
بغير النظر فشابه البديهي ففيه ان كلام ذلك البعض صريح دال على ان اطلاق البديهي عليه على سبيل المجاز كما لا يخفى
وقال بعضهم معنى التأويل ان الحيثية مرادة في تعريف البديهي فالبديهي ما لا يتوقف على النظر من حيث حصل
بلا نظر فالحسيات والحدسيات قبل حصولها بالحس والحدس نظريات من حيث الذات لان الحصول [illegible] يتوقف
بعض انحاء حصولها على النظر فهي نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل واحد في كل وقت وبما من حيث
حصولها بالحدس والحس بديهيات لا يمكن ان يحصل بالنظر فهي بديهيات بالنسبة الى كل احد في كل وقت فلا يختلف
البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ولا يلزم كون البداهة والنظرية صفتين لازمتين لان المعلوم حين
افراده بحيثية الحصول لا يخرج عن كونه معلوما وبالحيثية الحسيات والحدسيات بالنظر الى ذواتها يكونان نظريين
اذ يصدق عليها ان بعض افراد حصولها او بعض الحصول النظري مترتب على النظر ومتوقف عليه ومن حيث انه حصل
بالنظر وباعتبار كونها حسيات وحدسيات بديهيات لانه لا يترتب ولا يتوقف فرد من حصولها من بعد الحيثية
على النظر [illegible] فالاعتراض ساقط بالمرة لانا لو فرضنا انقطاع السلسلة الى نظري يحصل بلا نظر اذ يكون
ذلك النظري بحسب ذاته نظريا وباعتبار حصوله بلا نظر بديهيا اذ البديهي بالحيثية لا يترتب فرد من افراد حصوله على
النظر فيلزم خلاف ما فرض من عدم بداهة شيء من المعلومات فلا بد من حصوله بالنظر فلا ينقطع السلسلة حينئذ
النظري وكذا الدلائل المثبتة لكون الشيء حاصلا بالنظر مثبتة للمطلوب اذ الشيء بذاته لا باعتبار الحيثية فرد من
افراد حصوله على النظر وكذا لا يكون النظري بديهيا ولا يختلف ايضا باختلاف الاشخاص والاوقات لان النظري
ذات الشيء وهي نظرية بالنسبة الى الكل ليست باعتبار الحيثية اصلا لا عند احد والبديهي هو المأخوذ مع الحيثية وهو بديهي
بالنسبة الى الكل وكذا لا يلزم منه ان هذا الحسي بما هو حسي مثلا كون البديهية صفة لا للعلم اذ حدسي باعتبار ذاته

لا یخرج عن المعلومیة کما عرفت و یرد علیه ما افاد بعض الاعلام قد ان توجیه کلام ذلک البعض بهذا النمط مع
کونه تکلفا ینبو عنه عبارته لا یتم الا اذا اخذت الحیثیة تقییدیة اذ الحیثیة التعلیلیة لا تفید لانه یلزم ح کون معلوم
واحد نظریا بالذات و بدیهیا بسبب عروض حیثیة فاما مع بقاء نظریته او بانسلاب النظریة عنه والاول بدیهی
البطلان والثانی یوجب ان یختلف البداهة و النظریة باختلاف الاشخاص والاوقات و اذا کانت الحیثیة
تقییدیة فیظهر المتوقف علی النظر المعلوم من حیث انه حاصل بالنظر ای هذا المجموع وهذا فاسد فان المترتب علی
الحاصل نفس المعلوم لا المعلوم المحیث بهذه الحیثیة والا فیحصل بالحاصل امران المعلوم لنفسه و هذه الحیثیة ثم انه
یختلف موضوع النظریة والبداهة اذ موضوع النظریة المعلوم نفسه و موضوع البداهة المعلوم المحیث بهذه الحیثیة
وقد صرحوا و فهم ذلک البعض ایضا بان موضوع النظریة والبداهة واحد و کلاهما متمکن التنافی علیه هذا کلام صه
الشریف والیه اشار علی ما ذکره انه یلزم ان یکون جمیع المعلومات قبل الحصول بالنظر او بلا نظر نظریا و بعد الحصول
بالنظر نظریا و بعد الحصول بلا نظر بدیهیا مع انه لا وجه لهذا التخصیص اصلا لانه یجوز ان یکون جمیع المعلومات
قبل الحصول بالنظر او بلا نظر بدیهیا و بعد الحصول بلا نظر ایضا بدیهیا و بعد الحصول بالنظر نظریا فتامل و را بعها ان
هذا البعض قد جوز فی حواشی شرح المواقف ارادة الحصول المطلق فی تعریف النظری حیث قال المراد بالحصول
فی تعریف النظری یحتمل الحصول المطلق و مطلق الحصول و فی تعریف البدیهی لا یحتمل الا الحصول المطلق
و فی حواشی شرح التهذیب جزم بکون المراد فی تعریف النظری مطلق الحصول فبین کلامیه تهافت و تناقض
ولقد تصدی بعض المحصلین من نظار حواشی شرح المواقف لدفع هذا التهافت فقال انه اعتبر التوقف فی
حواشی شرح التهذیب علی معناه فاراد بالحصول فی تعریف النظری الحصول المطلق لیصیر حاصل التعریف
هکذا النظری ما یتوقف حصوله المطلق علی النظر و لا یوجد بدونه والشیء المطلق انما ینتفی بانتفاء جمیع الافراد عنده
فیلزم ان لا یوجد فرد من افراده بدون النظر مع ان النظری یحصل بدونه فلهذا حمل علی مطلق الحصول والا لم
یبق التقابل بینهما اذ مطلق الشیء یتحقق بتحقق فرد و ینتفی بانتفائه فلذا حمل الحصول هناک علی الحصول المطلق
و سلب التوقف عنه لا یکون الا بسلبه عن جمیع الافراد فمعنی البدیهی ان لا یتوقف فرد من افراد حصوله علی النظر
اصلا و ذلک بان لا یحصل بالنظر اصلا والا فالحصول بالنظر من حیث انه حصول به یتوقف علیه البتة فمعنی
النظری علی هذا ما یتوقف فرد من افراد حصوله علی النظر و لما لم یمکن اثبات ان ذات حصول ما لا یمکن بدون
النظر سواء کان هذا التوقف لنفس هذا الحصول او لنفس المعلوم وجب القول بان المتوقف هو الحصول بالنظر

من حيث انه حصول به فالمعد ود من النظريات هو المعلوم الحاصل بالنظر من حيث انه حاصل به ومعنى البديهي ما لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلا ووجب اخذ هذا التوقف اعم من توقف نفس الحصول او من حيث انه حصول بالنظر والا لم يقابل البديهي النظري بل يصدق تعريفه على كل نظري فوجب ان لا يحصل البديهي من النظر اصلا ولما امكن حصول اكثر البديهيات بالنظر وجب اخذ الحيثية فيما يعد بديهيا كالحسي من حيث انه حسي فقد بقي التوقف على معناه لكن يجب اخذ قيد الحيثية في مصداق البديهي والنظري واما في حواشي شرح المواقف فقد اخذ التوقف بمعنى الترتب لا الاحتياج لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس ثم لما اخذ التوقف بمعنى الترتب يصح ان يراد في تعريف النظري من الحصول مطلق الحصول او الحصول المطلق لانه لم يبق من التوقف الا الجزء الايجابي وكلاهما يتحقق بتحقق فرد فيكفي في النظرية ترتب بعض افراد حصوله على النظر فيجب ان يعتبر في البديهي السلب الكلي لتحقق المقابلة ولذا اراد فيه الحصول المطلق فالنظري على هذا ما يترتب فرد من حصوله على نظر وهذا صادق على جميع النظريات بلا احتياج الى اخذ قيد الحيثية هذا كلامه وانت تعلم ان هذا الكلام مع هذا التطويل خال عن المحصول والتحصيل لما عرفت انه لا معنى لاخذ قيد الحيثية في تعريف البديهي وكذا في تعريف النظري اصلا وايضا القول بان السلب عن الشيء المطلق لا يكون الا بان يسلب عن جميع الافراد لا يصدق كلية الا اذا ثبت ان كلما هو مسلوب عن الشيء المطلق مسلوب عن جميع الافراد مع ان احكام الخصوص مسلوبة عن الشيء المطلق وليس بمسلوبة عن جميع الافراد والسر فيه ان الحكم المخصوص بفرد كما انه مسلوب عن فرد آخر كذلك هو مسلوب عن الشيء المطلق لعدم اتحاده مع الفرد وعدم حمله عليه فالحكم الخاص المخصوص بذلك الفرد على الشيء المطلق فيسلب عن الشيء المطلق ولا يسلب عن جميع الافراد وقال الشارح في بعض حواشيه لدفع الاضطراب ان ذلك البعض بنى كلامه في حواشي شرح التهذيب على ما هو التحقيق من التلازم بين التوقف والترتب فاعتبر التوقف بمعنى الاحتياج في تعريف النظري بحسب مطلق الحصول بالنظر الى خصوصياته بناء على صحة استناد احكام الجزئيات الى مطلق الشيء ولم يعتبر الحصول المطلق اذ حكم الجزئيات لا يستند اليه فالمعلومات الاولى نظريات والثانية بديهيات فالمراد بالحصول في التعريف النظري مطلق الحصول بان يتوقف فرد من حصوله على النظر بناء على ان مطلق الشيء يستند اليه حكم الفرد المعين البتة وفي تعريف البديهي الحصول المطلق بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه على ما يقتضيه المقابلة بينه وبين النظري ولم يعتبر ذلك في تعريف النظري بناء على ان الشيء المطلق فلا يستند اليه حكم الفرد بعينه لان علته بالحقيقة ههنا هو القدر المشترك بين الافراد

والحدس وحصوله بكل منهما ممكن فلا يحتاج الى فرد بخصوصه وما قال في حواشي شرح المواقف مبني على انه اخذ التوقف
بمعنى الترتب وعني به العلاقة المصححة لدخول الفاء بان يقال اذا وجد فوجد ولما كانت البديهية والنظرية عندهم من
صفات العلوم والمعلومات مختلفة بحسب الحصول الذهني فبعضها قد يترتب حصوله على النظر وقد يترتب على غيره كالحدس
والبعض الآخر منها لا يمكن الا بغير النظر والحصول بالنظر وبغيره متغايران بالشخص بحيث لا يمكن حصول كل منهما بما
يترتب عليه الآخر وطبيعة الحصول في المعلومات الاولى سواء اخذت من حيث هي هي كما هو موضوع المهملة او من
حيث الاطلاق كما هي موضوع المطلقة يكون تحققها باعتبار كل من النظر والحدس على وجه البدلية بان يكون الحاصل
هو القدر المشترك بينهما والمعلول طبيعة الحصول ولذا عدل في حواشي شرح المواقف من الاحتياج الى الترتب
واعتبر في تعريف النظري كلا من الحصول المطلق ومطلق الحصول ولا يخفى ما فيه من التكلف وغاية ما يمكن ان
يقال في التوفيق بين كلاميه ان ما قال في حواشي شرح المواقف مبني على ان مطلق الحصول والحصول المطلق
كلاهما يتحققان بتحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لانهما يتحققان بتحقق فرد فقد صدق الحكم بتحققهما
والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله على وجه التوقف اذ لا يتحقق
الا بانتفاء جميع الافراد وما قال في حواشي شرح التهذيب من ان المراد في تعريف النظري مطلق الحصول فانما يكون
بلا العدم صحة ارادة الحصول المطلق فتامل جدا وثامنها ان العلوم القديمة لا يتصف بالبديهية والنظرية لا سيما عند
هذا القائل بكون التقسيم للتصور والتصديق العلم الحصولي الحادث وعلى ما ذكروا انما يتصف بالبديهية والنظرية اولا
وبالذات المعلومات دون العلوم وكل معلوم معقول للعقول العالية على رأيهم وكل معلوم اما بديهي او نظري فمعلومات
العقول اليها اما بديهية او نظرية فعلومها اذن متصف بالبديهة والنظرية بالعرض كما ان علومنا تتصف بالبديهية
والنظرية بالعرض فلا وجه للقول بان علومها لا تكون بديهية ولا نظرية وثامنها انه اذا كان مناط النظرية توقف
مطلق الحصول على النظر فلا ريب انه يصدق على علوم العقول ان مطلق حصولها موقوف على النظر فيلزم كون
علومها نظرية وهو خلاف مذهبهم ما اتفقوا عليه وهو خلاف مذهب الفلاسفة وتاسعها انه يلزم على ما اختاره ان لا يقع النزاع في بديهية
الاشياء ونظريتها فان من ادعى نظرية شيء فلا ريب انه حصل له ذلك الشيء بالنظر فلا بد ان يجزم بنظريته وتاسعها
انه يلزم ان لا القطع ببداهة شيء اذ لا طريق لحصول القطع بان جميع حصوله ليس بالنظر لجواز ان يكون بعض
حصوله بالنسبة الى بعض الاشخاص بالنظر ولا ينافيه ما ستعرفه الا ان يكون الرأي الكثير من انه قد قال الشارح في اواخر بحث
الحد الشهور ان مدار النظرية على الحركة الاختيارية من المطالب الى المبادي وبالعكس او الحركة الاولى فقط

مجموع الانتقالين الدفعيين او الانتقال الثاني على وجه الدفعة المقابلة للنظرية تقابل الحدس والوجه ومن ههنا
اشتهر كون الحدسيات بديهيات والحق ان مناط النظرية تحقق الواسطة في العلم بمعنى المعرف او الحجة
سواء وجدت الحركة في جميع افراد حصوله او لا لانها تفيد تحصيل المجهول ابتداء واذا حصول بالحدس الابتدائي فالنظرية معلوم
فان قيل لو اتفق ان يكون جميع افراد حصول النظري لكل شخص مرتبا على الحدس بناء على امكانه لكل واحد فيلزم
ان لا يكون نظريا لانتفاء التوقف بالكلية مع وجود الواسطة في العلم فيقال لو سلم ذلك فلما كان المعتبر في النظرية
انتفاء التوقف في جميع افراد حصوله محققة كانت او مقدرة بناء على عدم الواسطة في نفس الامر فيجب ان يكون
النظري ما يكون افراد حصوله في الجملة متوقفة على النظر ولو كانت مقدرة بناء على ما تقدم من التقابل بينهما فالتوقف
في فرد مقدر بناء على وجود المبادي في نفس الامر يكفي للنظرية فتأمل انتهت وانت تعلم ان ما ذكره مبني على
ما زعم بعض المدققين ان الحدسيات والحسيات بالنظر الى ذاتيهما نظريتان اذ لا يصدق عليهما ان لا يتوقف افراد حصولهما
وهو الحصول النظري مرتب على النظر ومتوقف عليه من حيث انه حصول بالنظر وباعتبار كونهما حدسيات وحسيات
بديهيتان لانه لا يتوقف فرد من حصولهما من هذه الحيثية على النظر وقد عرفت ان هذا توهم فاسد ولو فرض حصول جميع
افراد النظري لكل شخص بالحدس فلا يكون شيء نظريا اصلا ووجود الواسطة في العلم بمعنى المعرف او الحجة على
هذا الفرض غير مسلم بل غير صحيح فلا معنى لتوقف افراد حصول شيء في الجملة على هذا الفرض على النظر الا والافراد المحققة
والمقدرة على هذا الفرض سواسية في حصولها بلا نظر ووجود المبادي في نفس الامر لا ينفع في البديهية اذ انما النافع
فيها حصول العلم بالواسطة بمعنى المعرف او الحجة ولو كان وجود المبادي في نفس الامر قادحا في البداهة لزم
كون الفطريات ايضا نظريات مع انهم باجمعهم قد صرحوا بخلافه وبالجملة جل ما عني به الفاضل المذكور في هذا المقام من
قبيل اضغاث الاحلام كما لا يخفى على اولي الافهام قال المص فيلزم تقدم الشيء الخ قال السيد المحقق قده في
حواشي شرح المطالع الدور مستلزم لمحالين احدهما توقف الشيء على نفسه وذلك لان كل واحد من طرفي الدور
كالآخر مثلا لما كان موقوفا على الآخر الموقوف على الاول لزم توقف كل منهما على نفسه لان الموقوف على
الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء وهو محال لان التوقف نسبة والنسبة لا تتصور في شيء واحد وثانيهما
تقدم الشيء على نفسه اعني حصوله قبل حصوله وذلك لان الما كان موقوفا عليه لب كان لا حصول قبل حصول ب
وكذا ب موقوفا عليه لا فيكون حصوله قبل حصول ا فيكون حصول كل منهما سابقا على حصول ما هو سابق عليه فيكون
حصول كل منهما سابقا على نفسه بمرتبتين ان كان الدور بمرتبة واحدة وبثلاث مراتب ان كان الدور

بمرتبتين وهكذا اذ يزيد مراتب التقدم على مراتب الدور بواحدة دائماً ومن البين ان اللازم الثاني اشد استحالة
فانه باعتبار عليته كل من الطرفين للآخر كما ان الاول باعتبار معلوليته كل منهما لصاحبه هذا كلامه قيل وجه اشدية
الاستحالة هو سبق حصول كل منهما على نفسه بمرتبتين او اكثر وهو اشد في الاستحالة والبعد عن الوقوع به بمرتبة
لان استحالة توقف الشيء على نفسه باعتبار استلزام المغايرة ولا تفاوت الامر في ذلك بوحدة المرتبة وتعددها
فاذا كان كل منهما حاصلا قبل حصوله بمرتبتين زاد الاستحالة والبعد عن الوقوع بمرتبة وهكذا واورد عليه بما
المحقق الدواني بان توقف الشيء على نفسه محال من وجهين احدهما استدعاء المغايرة او التوقف نسبة
والثاني استلزام تاخر الشيء عن نفسه كما ان حصول الشيء قبل حصوله محال من وجهين احدهما استدعاء المغايرة
اذ القبلية نسبة والثاني تقدم الشيء على نفسه فكما ان التقدم بواسطة كونه في صورة الدور كان بمرتبتين او
اكثر كذلك التاخر بواسطة ذلك كان بمرتبتين او اكثر فاعتبار التخلف الاول في الصورة الاولى دون الثانية
واعتبار التخلف الثاني في الصورة الثانية والحكم بان الثاني اشد استحالة تحكم ظاهر وقال بعضهم في وجه اشدية
الاستحالة ان استحالة توقف الشيء على نفسه عدم حصوله الا بنفسه باعتبار حصوله على تقدير الوقوع معا ولا نفسه
اما الحاصل عدم الحصول فليس مما لا يجوز وقوعه على الاستمرار واما الاستحالة في تقدم الشيء على نفسه فهو باعتبار
كون الشيء حاصلا وهو لم يحصل ابدا ومن البين انه اشد استحالة والحاصل انه يلزم من تقدم الشيء على نفسه
اجتماع الوجود والعدم ولا يلزم من توقف الشيء على نفسه ذلك بل عدم فقط لكن على وجه يكون الوجود محالا لانه
معلل بنفسه واورد عليه تارة بان الشيء الموقوف على نفسه لما كان حاصلا على تقدير نقيض الدعوى يعني كان لا محالة
حاصلا على تقدير النقيض بعد حصوله وهو مستلزم لاجتماع الوجود والعدم كما ان الشيء المتقدم على نفسه كذلك نعم اذا
اعتبر تقدم الشيء على نفسه وتوقفه عليها بدون حصولها يتأتى من الاول اجتماع الوجود والعدم ولا يتأتى من الثاني
ذلك وتارة انه جعل هذا القائل توقف الشيء على نفسه تاخره عن نفسه في مرتبة واحدة حيث قال ان الاستحالة
في توقف الشيء على نفسه عدم حصوله الا بعد نفسه آه وحكم بان التقدم الشيء على نفسه اشد استحالة
مع انه لا فرق بين تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه في الاستحالة قطعا كيف وهما متضايفان متكافئان
وجودا وعدما وتارة بان الحصول قبل الحصول يستلزم التوقف فكيف يكون الحصول قبل الحصول اشد استحالة
من التوقف وقال بعضهم في وجه ان المحذور فيه اكثر لانه يلزم منه توقف الشيء على نفسه وتوقف وجوده على وجوده
وتوقف المجموع على المجموع وتوقف كل واحد على الآخر بخلاف اللازم الاول اذ ليس فيه الا توقف الشيء على

نفسه وقد اعترض عليه الصدر المعاصر للمحقق الدواني بانه ان اراد بتوقف الشيء على نفسه توقفه على نفسه مع قطع النظر
عن الوجود بان يكون ذاته معلولا لها كالاثنين للواحد كما هو المتبادر فلا يلزم من توقف الحصول ذلك اذ حصول
المعلول يتوقف على موجده وليس ذاته معلولا لذات الموجد مع قطع النظر عن الوجود وان اراد توقفه على
نفسه توقفه عليه نظرا الى الوجود فيرجع ذلك الى توقف الوجود عليه فلم يكن هناك توقفان ولم يبق بين الصورتين
فرق وتعقب عليه المحقق الدواني بان المعترض قد سلم ان ذات الاثنين مع قطع النظر عن وجوده موقوفة
على الواحد بخلاف المعلول مع العلة فانه يتوقف وجوده عليها وذلك لان الشيء انما يحتاج الى غيره في
الوجود مع ان الامكان علة الاحتياج والامكان نسبة بين الماهية والوجود فاذا قطع النظر عن الوجود ولوحظ
الماهية وحدها لم يتحقق الامكان في هذه الملاحظة فلا يتحقق الاحتياج اليه والحق ان الامكان كيفية لنفس
الماهية واحتياج الشيء الى الموجد في الوجود ليس معناه الاحتياج نفس الماهية اليه لان الوجود امر انتزاعي و
منشأ انتزاعه نفس الماهية كما علمت فيما سبق واحتياج الامر الانتزاعي هو احتياج منشأ انتزاعه اذ التحقق له مع
قطع النظر عن اعتبار العقل الا بمنشأ انتزاعه فلا معنى للقول بان ذات المعلول ليست معلولة لذات العلة
انما المعلول وجودها كما لا يخفى على المتفطن وقال الصدر المعاصر للمحقق الدواني في وجه ان استحالة توقف الشيء
على نفسه انما هو بواسطة استلزامه امرا ممتنعا كتأخر الشيء عن نفسه وتحقق النسبة في امر واحد لا بالنظر الى مجرد
ذاته بخلاف حصول الشيء قبل حصوله فانه مستحيل نظرا الى ذاته وفيه ان كون استحالة حصول الشيء قبل حصوله
بالنظر الى مجرد ذاته ممنوع بل انما هو بالنظر الى استلزامه لاجتماع النقيضين وهو كونه حاصلا في المرتبة السابقة
وغير حاصل والظاهر ان كونه اشد استحالة لكونه اقرب الى استلزام اجتماع النقيضين اذ يمكن بيان استحالة
التوقف باستلزام الحصول قبل الحصول وبيان استحالته باستلزامه اجتماع النقيضين فافهم قوله
بيانه ان آه قال السيد المحقق قده في حواشي شرح المطالع في بيان استلزام الدور للمحال انه اذا توقف
آ على ب وب على آ كان آ مثلا موقوفا على نفسه وهذا وان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك
ان الموقوف عليه غير الموقوف فنفس آ غير آ فههنا شيئان آ ونفسه وقد توقف الاول على الثاني وله
مقدمة ثالثة وهي ان نفس آ ليست الا آ فح يتوقف نفس آ على ب وب على نفس آ فيتوقف نفس آ على نفسها
اعني على نفس نفس آ فيتغايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس آ ليست الا آ فيلزم ان يتوقف على نفسه
على نفس نفس آ وهكذا ينسدق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور ثم اعترض

عليه بان قولنا الموقوف عليه يغاير الموقوف ان كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس
المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعا للواقع بل استلزامه للنقيض وايضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا نسلم
انه يستلزم قولنا نقيض آ مغايرة لآ فلا يجامع صدقه صدق قولنا نقيض آ ليست الا آ واجيب عنه تارة بان
الدور لو فرض وكان متحققا في نفس الامر فلا بد ان يجامع لكل ما هو في نفس الامر ولا ريب ان قولنا الموقوف
عليه يغاير الموقوف متحقق في نفس الامر فلو تحقق الدور في الواقع فلا بد ان يكون متحققا مع تلك المقدمة وذلك
لان الاتفاقية العامة يكفي في صدقها صدق التالي وان كان التالي منافيا للمقدم واذا تحققت المغايرة
فصدق قولنا نقيض آ غيره او انهما شيئين آ ونقيضه ولنا ايضا مقدمة صادقة وهي ان نقيض آ ليست الا آ فلا
ان يصدق على تقدير الدور وبهذا يندفع كلا البحثان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان قوله لا نسلم انه يستلزم
آه مسلم لكن قوله فلا يجامع صدقه آه محل نظر لان صدقه مع الدور لما كان محالا جاز ان يستلزم النقيضين ثم قال
ان وقوع الدور مع كون الموقوف غير الموقوف عليه يجب اجتماعهما مع كل صادق مثلا كون ليست الا آ و
اورد عليه بوجهين الاول ان نفس الامر قد يطلق على ما يكون موجودا في ساق الواقع مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر والفرض ولا ريب انه يجامع كل ما هو في نفس الامر ولا يخفى ان الدور ليس من هذا القبيل وقد يطلق
على ما هو ثابت في نفس الامر واستلزامه جميع الامور الواقعية غير مسلم واما الثاني فما سيأتي من المص من ان
التالي في الاتفاقية العامة لا بد ان لا يكون منافيا للمقدم والا لزم اجتماع النقيضين وهو محال ولو كان
بطريق الاتفاق وما قال بعض نظار كلام المص ان الذي يجب في الاتفاقية اولا الى التالي وبعد انه متحقق
في الواقع ثم ينقل الى المقدم فمرجع صدق الاتصال في الاتفاقية الى صدق التالي في نفس الامر فقط سواء
كان منافيا للمقدم اولا وانما يقال يمتنع تركيب الاتفاقية من متنافيين ولا يلزم من منافاة التالي للمقدم
في الاتفاقية اجتماع النقيضين بعينه ولم يحكم فيها باجتماعهما في نفس الامر اذ مآل الاتصال فيها الى تحقق
التالي فقط لكن مآل الاتصال في اللزومية مجرد تحقق العلاقة بينهما لا انهما متحققان والقول بان اجتماع
النقيضين محال مسلم لو كان الاتفاق اتفاق صادقين واما لو كان الاتفاق اتفاق صادق و[illegible]
فالاستدلال [illegible] ينجر الى تحقق الصادق في نفس الامر فقط فيه ما افاده بعض الاعلام [illegible] ان
الحكم الشرطي لا يكون الا على تقدير فرض المقدم فالحكم في الاتفاقية ليس الا بتحقق التالي في نفس الامر على
تقدير فرض المقدم فيها فاذا كان المقدم منافيا له لم يرجع الحاصل الى التحقق اه والتحقق في الواقع [illegible]

وهو الحكم بالجمع بينهما واما الملازمة عليه فالحكم فيهما وان كان بتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم لكن لا يلزم فيه
على تقدير المنافاة الاجتماعهما في عالم التقدير ولا خلف فيه اذ ليس الحكم باللزوم لمنافيه المقدم والحاصل ان مدار
الاتفاقية وان كان على صدق التالي في نفس الامر لكن لا ريب ان الذهن ينتقل منه الى المقدم البتة
وهذا الانتقال يوجب اتفاق النقيض مع النقيض واجتماع النقيض مع النقيض الآخر مستحيل مطلقا اعم
من ان يكون لزوما او اتفاقا ولا دخل فيه لاستحالة احد النقيضين او امكانه فافهم وتارة بان التوقف
عبارة عن العلاقة الذاتية بين الشيئين ولا ريب انها انما تتصور اذا كانا متغايرين حقيقة او اعتبارا و
القول بان الدور محال فيجوز ان يتخلف عنه في نهاية الوهن اذ يلزم على هذا ان لا يكون الدور باطلا لان
بطلانه موقوف على تغاير الموقوف والموقوف عليه هو في حيز المنع عند الخصم وقد قرر الاستاذ العلامة ابي قد
الكلام من الاصل بحيث لا يرد شيء فقال ان في الواقع مقدمتين بديهيتين الاول ان الشيء لا يغاير لنفسه
والثاني ان الموقوف غير الموقوف عليه فلو لم يكن الدور مستحيلا وكان الشيء موقوفا على نفسه في الواقع
لكان مغايرا لنفسه في الواقع ثم يتوقف لنفسه عليه بحكم المقدمة الاولى فنفسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه
موقوفا ونفس نفسه موقوفا عليه فهذه مغاير نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم لنفسه عين نفس نفسه بحكم المقدمة الاولى
فنفس نفسه موقوف وموقوف عليه فنفس نفسه موقوف ونفس نفس نفسه موقوف عليه فنفس نفسه غير نفس نفس
نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفسه عين نفس نفسه وهلم جرا فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية
ولا يمكن ان يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه ان كان حقا في نفس الامر لكنه ممنوع على تقدير الدور اذ
في ذلك تسليم لما ادعينا من استحالة الدور وبجانبه المقصود والدلالة على استحالة الدور في الواقع بان الدور
لو تحقق ولم يكن مستحيلا لصدقت المقدمتان المذكورتان لانهما واقعيتان والواقعي لا يرتفع بشيء من الاوضاع
فيلزم الشر والقول بان نفاذ الاحكام الواقعية في عالم التقدير مشكوك اعتراف باستحالة الدور كما لا يخفى على
المتامل واعلم انه قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني في بيان استلزام الدور للتسلسل ان سلسلة التوقف في
صورة الدور لا تنتهي الى حد لا يتجاوزه اي لا ينتهي الى موقوف عليه لا يكون موقوفا على شيء آخر وهو مستلزم للتسلسل
مثلا اذا توقف الف على ب وب على آ لا ينتهي التوقف عند الالف بل الالف الموقوف عليه يتوقف على ب وب
يتوقف على آ فيصير الالف بهذا الاعتبار موقوفا عليه ثانيا ولا ينتهي التوقف عنده ايضا بل هو يتوقف على ب وب
وب على آ حتى يصير الالف موقوفا عليه ثالثا ورابعا وخامسا وهكذا الى غير النهاية فالتوقف في صورة الدور

يدور على موضوعات متناهية بالذات وغير متناهية بالاعتبار فاذن عدم انتهاء التوقف الى حد لا يتجاوزه مستلزم
للشيء اما في موضوعات متناهية بحسب الذات غير متناهية بحسب الاعتبار واما في موضوعات غير متناهية
بحسب الذات والاعتبار معاً وكلاهما مستحيل اما استحالة الاول فلاستلزامه توقف الشيء على نفسه لان عدم
انتهاء التوقف في الموضوعات المتناهية بحسب الذات لا يمكن الا بان يتوقف بعض منها على ما يتوقف
عليه وهو مستلزم لتوقف الشيء على نفسه واما استحالة الثاني فلاستلزامه تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة
في نفس الامر فيجري فيه [illegible] عليه [illegible] نعم [illegible] الاعتبارات [illegible] لقائل ان يقول الاظهر انه
يتحقق في صورة الدور توقفات غير متناهية بل الدور [illegible] فيه الا توقفان توقف [illegible] وتوقفه [illegible] على او
تكرارهما في الملاحظة لا يصح ان يكون منشأ لتوقفات غير متناهية اذ [illegible] لا يكون الا توقفان
ولو كان بينهما تغاير اعتباري لا يكون دورا [illegible] النظر قال المص او التسلسل المشهور في بيان استحالته
انه يتوقف حصول المطلوب على هذا التقدير على استحضار امور غير متناهية وهو محال واورد عليه بانه ان اريد
توقف حصوله على استحضار امور غير متناهية دفعة فهو [illegible] لا يلزم [illegible] والا [illegible] وان
اريد توقفه على استحضارها ولو في ازمنة غير متناهية فاستحالته ممنوعة لجواز ان تكون النفس قديمة وتكون
مبادي المطلوب الذي يطلب الآن على التعاقب في ازمنة غير متناهية والجواب ان [illegible] على حدوث
النفس ولا شك ان استحضار امور غير متناهية في ازمنة متناهية محال كاستحضارها دفعة واحدة فان قيل
على هذا لا حاجة الى القول بالحدوث لان النفس اذا شعرت بالمطلوب من وجه وتوجهت منه الى مباديه
ثم رجعت منها اليه ففي هذا الزمان يجب عليها استحضار تلك المبادي باسرها وملاحظتها برمتها فاذا كانت
المبادي غير متناهية لم يقدر النفس على شيء منها سواء كانت حادثة او قديمة قلنا الواجب في هذا الزمان
استحضار المبادي القريبة [illegible] دون البعيدة وقال بعضهم الكلام تام بدون القول بحدوث النفس
ايضا بان يقال لو كان الكل كسبيا لامتنع حصول شيء من التصورات والتصديقات لان الكل ح متأخر
عن النظر [illegible] ويتأخر تحقق جنس النظر عن تحقق جنس المعلومية لانه الترتيب في المعلومات او ترتيب المعلومات
على اختلاف الرأيين فلو لم يتحقق معلوم قبل النظر فلا يمكن النظر اصلا واورد عليه [illegible] للتحقق الدائر
بانه ان اريد بتأخر الكل عن النظر تأخر كل واحد من افراد المعلوم عنه فهو [illegible] عن
جنس المعلوم لاحتمال ان يكون للكل منها افراد غير متناهية ويتقدم كل فرد من افراد النظر بفرد

معلوم مع تقدم كل نظر على كل معلوم بها وبتأخر كل نظر عن كل معلوم وهذا هو المراد وبتأخر جنس النظر عن جنس المعلوم
وان اريد به تأخر مجموع المعلومات من حيث هو مجموع عن النظر فهو اذ هذا المجموع غير متناه بالفرض لا يتقدم عليه
من حيث هو شيء والاظهر ما قال المحقق الدواني ان تأخر جنس النظر عن جنس المعلوم لا ينافي تقدم جنس النظر على
جنس المعلومية فلكل من النظر تأخر عن فرد عن فرد من المعلومية كما ان كل فرد من المعلومية متأخر عن فرد
من النظر فجنس كل من المعلومية والنظر متأخر عن جنس الآخر في ضمن فردين وهذا واقع في المعدات الغير
المتناهية كالبيضة والدجاجة والشجر والثمر اذا قيل بترتبهما الى غير النهاية ثم اعلم انه قال المحقق الدواني في
حواشي شرح التجريد ان الاستدلال على التقديرين تام لنقض الثاني تام اذ على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب
شيء من الاشياء بالكنه واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه اما الملازمة
الثانية فظاهرة ضرورة ان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر فاذا لم يحصل كنه ما لم يحصل وجه ما واما الملازمة الاولى
فلان حصول كل شيء بكنهه مسبوق بحصوله بوجه اذ الشيء ما لم يعلم اولا بالوجه لا يمكن اكتسابه وحصوله بالوجه على تقدير
نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين منه في اكتسابه ثم من ذلك الحد من الزمان لا يمكن
اكتساب كنهه لانه زمان متناه من جانب المبدء فلا يمكن حصول كنهه وقد فرضناه حادثا هف وهذا يجري
في كل كنه لو فرض حصوله واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه لان كل وجه
كنه لشيء واورد عليه اولا بان ما ذكر انما يجري في التصورات واما في التصديقات فكلا واجيب بانه على تقدير
نظرية الكل لا يحصل تصور الشيء بالكنه ويلزم منه ان لا يحصل تصور الشيء بالوجه ايضا واذا لم يحصل التصور مطلقا
لم يحصل التصديق ضرورة ابتناء التصديق على التصور وفيه ان ههنا دعويين لا توقف لاحدهما على الآخر فلو فرض
نظرية التصديقات بأسرها مع كون بعض التصورات ضرورية فالبيان في التصديقات يتوقف على حدوث
النفس وثانيا ما قال استاذنا وشارح ان الوجه في تصور الشيء بالوجه وكذا الكنه في تصور الشيء بالكنه متصوران
بالعرض ومتصوران بالذات على عكس ذي الوجه وذي الكنه فلو كان الوجه في تصور الشيء بالوجه متصورا بالوجه
او بالكنه لكان المتصور بالعرض متصورا بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض في قصد واحد وتصور
واحد فتصور الوجه في تصور الشيء بالوجه ليس تصورا بالكنه حتى يستلزم تصور الوجه بالوجه وينتقل الكلام الى الوجه
الثاني فيلزم ان لا يحصل التصورات باسرها بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور كنه الوجه بحيث يكون
مرآة لملاحظة ذلك الشيء فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك التصور بصرف الزمان من الازل الى حد

حد معین منه فی حصول مبادیه التی هی متوجهات لذاک الشیء وبالجملة الکلام فی امتناع التصور بالکنه مسلم وفی
امتناع التصور بالوجه غیر مسلم وفیه ما افاده بعض الاعلام انه ان اراد بتمثل کنه او وجه ان یکون کنهه حاصلا من
دون سبق طلب وکسب فهو منقوض بالبدیهیات ولا یمکن علی تقدیر نظریة الکل اصلا وان اراد حصوله بعد
طلب وکسب کما یدل علیه قوله فعلی تقدیر نظریة الکل آه فیلزم سبق المعرفة بالوجه فیکون هذا التصور مقصودا
ولم یبق مرآة للملاحظة وثالثا بانه یجوز ان یکون مبادی الوجه والکنه مشترکة واجیب بان المرآة والمرئی
فی تصور الشیء بالکنه متحدان بالذات ومتغایران بالعرض وفی تصور الشیء بالوجه متغایران بالذات ومتحدان
بالعرض فکیف یتصور ان یکون مبدء واحد مشترکا بینهما فضلا عن مبادی غیر متناهیة وفیه ما قیل ان الوجه قد یکون مرکبا
من اجزاء الشیء فهی کما انها مبادی للوجه مبادی للکنه ایضا کما اذا کان الوجه رسما تاما ولم یدل دلیل علی امتناع
حصول الکنه من الرسم وایضا یجوز ان یکون الوجه حاصلا من وجه وهو من وجه ووجه الوجه یکون حدا لذی
الوجه والحق انه علی تقدیر نظریة الکل لا یمکن حصول شیء بالکنه ولا بالوجه اذ لا یمکن حصول شیء علی هذا التقدیر
الا بالطلب والکسب ولما کان طلب المجهول المطلق محالا فلا یمکن الا بعد ان یعلم بوجه من الوجوه وهذا لا یمکن
الا بعد العلم بوجه سابق علیه والکلام فیه الکلام فلا یکون شیء معلوما اصلا فتامل **قال** الدور والتسلسل باطل اعلم
ان الفلاسفة قد اجمعوا علی ان براهین ابطال التسلسل لا تجری فی المتعاقبات الزمانیة وقد اعتبروا فیها الاجتماع
والترتیب لان کلما یوجد من سلسلة المتعاقبات فهو متناه والسلسلة بتمامها غیر موجودة ومعنی عدم تناهیها
فی جانب الماضی انها هی بحیث لو تصور فرد کان منها موجودا یحکم العقل بان قبله کان شیء آخر موجودا وهکذا
الی غیر النهایة وبالجملة التسلسل فی الامور المتعاقبة فی جانب الماضی جائز وظاهر ان مبادی النظر من قبیل
المعدات فلا یجب اجتماعها بل یجب عدم اجتماعها واذا لم تکن تلک المبادی مجتمعة لا تجری فیها براهین
التضعیف ونحوه من البراهین ولذا قال بعض الاعلام قد الحق والصواب ان یقال لو تسلسل سلسلة الاکتساب
لزم التسلسل فی جانب المبدء وهو باطل فان عدم هذه السلسلة بتمامها جائز اذ یمکن ان یکون البادی جاهلا خالیا عن الواحد
من احاد هذه السلسلة فلو فرض عدم هذه السلسلة لم یلزم محال واذا جاز هذا النحو من العدم لم یکن شیء من
احاد هذه السلسلة واجبا لان الواجب ما یستحیل علیه جمیع انحاء العدم ومنها هذا النحو من العدم فکان واذا لم
یجب احاد هذه السلسلة لم یوجد لما تقرر ان الشیء ما لم یجب لم یوجد فانتفی وجود هذه السلسلة سواء کانت
النفس قدیمة او حادثة فامتنع تحصیل النظری بطریق الدور او التسلسل وهذا الکلام وان کان فی غایة

المتنافية لكن القول بعدم جريان البرهان في الامور المتعاقبة الماضية ليس بصحيح لان الفلاسفة قائلون بالوجود
الدهري لجميع الاشياء وليس فيه فوت ولا لحوق فليس بعض الاشياء غائبا عن بعض باعتبار الوجود
الدهري بل جميع الاشياء موجودة فيه بلا تقدم ولا تأخر فتحقق وجود الاجتماع في نفس الامر فيجري البرهان وسيأتي
تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى قال المص لان عدد التضعيف آه قال بعض الناظرين في كلام المص هذا بناء
على ان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية لا بد ان يعرض لها عدد وقد يدعى فيه الضرورة ويرد عليه ان
كل عدد فله مبدأ معين وهو الواحد ولا عدد فوقه البتة فلو فرض خروج كثرة غير متناهية من الجانبين من
القوة الى الفعل فلا يمكن ان يعرض لها عدد البتة والتعين المبدأ لتلك الكثرة ايضا اذا خلفت فانه اذا جاز
عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة ولم يعرض له عدد فلا بد ان يستدل على ان الكثرة الخارجية المتناهية المتناهية
من جانب والغير المتناهية من جانب آخر لا بد ان يعرض لها عدد ودعوى الضرورة غير مسموعة وهذا الايراد
في غاية السخافة اما اولا فلما افاده بعض الاعلام قده ان الواحد ليس مبدأ لكمية سلسلة غير متناهية واما كونه مبدأ
بمعنى انه اول الاعداد عند من يسميه عددا او بمعنى كونه عادا للجميع او كونه علة وجزءا لها لا يضر مع ان قياس
غير المتناهي من جانب عليه من الجانبين غير سديد لظهور الفرق واما ثانيا فلما افيد ان الكثرة الغير المتناهية
مشتملة على كثرات كل منها كثرة متناهية وان كان مجموع تلك الكثرات غير متناه والكثرة المتناهية مشتملة
لا محالة على الواحد والمشتمل على المشتمل على الشيء مشتمل على ذلك الشيء فالكثرة الغير المتناهية مشتملة على
الواحد فيكون الواحد مبدأ لها ومنشأ الاشتباه عدم الفرق بين المبدأ بمعنى الجزء وبينه بمعنى الطرف
ثم لو فرض ان الواحد مبدأ للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدأ فلا تكون
معروضة للعدد فلا ريب انا اذا قسمنا الامور الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسميها وهو الواحد
فيكون كل من قسميها معروضا للعدد ويثبت المطلوب والقريب من الدليل المذكور في المتن الدليل المشهور
ببرهان الزوجية والفردية لابتنائه ايضا على ان كل كثرة خرجت من القوة الى الفعل لا بد ان يعرض لها
عدد وقرره صاحب العروة الوثقى بعد تمهيد مقدمات الاولى ان كل جملة خرجت من القوة الى الفعل في
الآن او في الزمان المتناهي او الزمان الغير المتناهي الماضي او في نفس الامر فالمجموع الحاصل من
آحاد تلك الجملة امر معين متشخص سواء كان وجود آحاده معا او لا معا كما ان كل جزء من اجزائه كذلك الثانية
ان كونه متعينا يوجب ان يكون معروضا لعدد معين بحسب آحاده فان التعين بحسب نفسه وبحسب اجزائه

التي هي احاده يستحيل ان يكون معروضا للعدد مبهم كلي الثالثة ان كل عدد معين في الواقع لا بد ان يكون
في الواقع زوجا او فردا ولا ثالث لهما وان لم نعلم بعينه وبعد تمهيد المقدمات نقول اذا وجدت جملة من الغير
المتناهي من مبدء معين الى الجانب الآخر باحد انحاء الوجود التي ذكرت يجب ان تكون تلك الجملة بالمقدمة
الاولى فيجب ان تكون معروضة لعدد معين بالثانية ولا بد ان يكون ذلك العدد زوجا او فردا بالثالثة
فان كان فردا فبانتقاص واحد يكون زوجا ضرورة واذا كان زوجا ينقسم بقسمين الى [illegible] وحينئذ [illegible]
يجب ان تكون موجودا من حدود وسط السلسلة فمن هذا الحد الوسط الى المبدء متناه ومنه الى الجانب
الآخر غير متناه مع انهما متساويان هذا خلف وانما حكم بتناهي الاول لانه محصور بين حاصرين وتصور نهاية غير
المتناهي محال مطلقا وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود والجواب عنه بانه يجوز ان يكون حصر العدد في
القسمين من خواص المتناهي فالعدد الغير المتناهي لا يكون زوجا ولا فردا واجيب بانهما نقيضان لانهما
سلب وسلوب فلا يجوز ارتفاعهما عن الموجود وحقيقته بعض الاعلام بان الزوجية الانقسام بمتساويين والفردية
الانقسام الى زائد وناقص بواحد او عدم الانقسام بما من شأنه الانقسام لعدم التقييد والتخصيص بالمتناهي
لا ينقسم الى قسمين احدهما متناه والآخر غير متناه وزائد على الاول المتناهي بما ليس بمتناه فغير المتناهي لا يتصف
بالزوجية والفردية وبعبارة اخرى انا لا نسلم ان كلما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا
فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي ولو سلم ان الفردية عدم الانقسام بمتساويين فلا نسلم
ان هذا المفهوم اعم مما احد قسميه ناقص بواحد ومما احد قسميه ناقص بازيد من واحد والذي [illegible] بمتساويين
بتزيد واحد او تنقيصه هو القسم الاول لا الثاني وغير المتناهي فرد بهذا المعنى فلا يكون بزيادة واحد او نقصانه
زوجا كيف لا وغير المتناهي انما ينقسم الى جزء متناه وآخر غير متناه ولا يصير المتناهي بزيادة واحد او [illegible] غير متناه
ولا غير المتناهي بنقص واحد متناهيا فلا يصير بزيادة واحد او نقصه زوجا وانا [illegible]
بواحد ومن العجائب ان صاحب العروة الوثقى قد نسب استنباط هذا الدليل الى نفسه مع انه بعينه مذكور
في الاسفار الاربعة قوله [illegible] ان يكون [illegible] بعض الاعلام [illegible]
[illegible] سلسلة غير متناهية كان فيها اثنينيات غير متناهية والآحاد ايضا غير متناهية [illegible] الاثنينيات غير متناهية
ومجموعات الآحاد ايضا غير متناهية والاول [illegible] الثاني [illegible] البرهان [illegible] بانه ان اراد
الاثنينيات الموجودة اي العارضة لا بازاء السلسلة فمسلم انها غير متناهية [illegible] الآحاد ولا يلزم الزيادة

ليست بعد انصرام المزيد عليه بل الزيادة انما هي في الخلال لان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات زائد
على كل واحد واحد وان اراد ان العقل يجمع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة ويجمع الاحاد فيحصل سلسلة ويحكم
بان احاد السلسلة الاولى ضعف احاد الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام اساو المزيد عليه فهذا الجمع والحكم من
اختراعات العقل لا يلزم منه التناهي في نفس الامر ولا يخفى ان ما ذكره مخالف لما صرح الشارح في الحاشية
المعلقة على هذا القول حيث قال الظاهر ان احاد جملة الاثنينيات الغير المتناهية المأخوذة من سلسلة الوحدات
نصف جملة الوحدات اذ هي ضعف جملة الاثنينيات لان ما فوق الاثنين سلسلة واحدة انتهت فظهر ان غرضه
ان احاد جملة الوحدات ضعف احاد جملة الاثنينيات و احاد جملة الاثنينيات نصف احاد جملة الوحدات ويكون
احاد جملة الاثنينيات متناهية لكونها قابلة للزيادة بصف وبالجملة لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة
كانت جملة الوحدات الغير المتناهية ايضا موجودة وتكون احاد جملة الاحاد ضعف احاد جملة الاثنينيات لان احاد جملة الاثنينيات
هي الاثنينيات فان كل اثنينية واحد من تلك الجملة فتكون الاثنينيات احاد تلك الجملة ولا شك في انها نصف
احاد جملة الوحدات فتكون احاد جملة الوحدات ضعف احاد جملة الاثنينيات فتكون جملة الاثنينيات قابلة
للزيادة فيلزم تناهيها فتامل فيه لايه وزيادة الزائد آه قال في الحاشية لا يقال ان زيادة جملة الوحدات
مندرجة في الاثنينيات اذ هذه الوحدات المضاعفة اجزاء لها فسلسلة الاثنينيات مشتملة على تلك الوحدات
الزائدة من المبدأ الى لا نهاية لانا نقول العدد والوحدة مما يتكرر نوعه فاحاد كل واحد من الجملتين مخصوصة
بالوحدات فكما ان كل واحد واحد كذلك كل اثنين واحد من جملة الاثنينيات الكثيرة ولا ريب في ان عدد احاد
الوحدات ضعف احاد الاثنينيات المأخوذة من سلسلة تلك الوحدات واعتبار الزائد بعد انصرام احاد المزيد
عليه ذا لابد للتطبيق والا وساطة متوالية الى آخر المقدمات فتامل انتهت وفيه ان كون عدد احاد الوحدات
ضعف احاد الاثنينيات المأخوذة من تلك السلسلة وان كان مسلما لكن كون عدد احاد جملة الوحدات زائدا
على احاد جملة الاثنينيات بعد انصرامها محل تامل بل الظاهر ان احاد جملة الاثنينيات مشتملة على احاد جملة
الوحدات كما لا يخفى وما قيل اذا فرض كل من السلسلتين غير متناه فليس بينهما زيادة ونقصان بل السلسلتان
متساويتان في العدد ونهاية ما في الباب ان احاد سلسلة الاثنينيات واجزائها ضعف سلسلة الاحاد واجزائها
كما يقول الحكماء في اجزاء الخردلة والجبل بان اجزاء كل منهما غير متناهية لا تتفاوت في العدد وان كان كل
جزء من الجبل اضعاف جزء الخردلة فلا يخفى سخافته اذ لا يلزم من كون احاد السلسلتين غير متناهية الا يكونا

احدهما ازيد من الآخر كالمئات الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية وكدورات الفلك الاعظم فانها ازيد
من دورات الفلك الثامن عدداً مع كونهما غير متناهيين فتوهم كون الساقين غير متناهيين مستلزما لكونهما
متساويين في العدد توهم بعيد واما اجزاء الخردلة والجبل فليست الضعفية وعدمها بينهما في العدد بل في المقدار
وهذا ظاهر جداً فافهم ولا تخبط **قوله** سواء كانت مرتبة اولا آه اعلم ان المتعاقبات وان لم توجد في آن واحد
واحد لكن لا ريب انها موجودة في ازمنتها فهي موجودة في الواقع فالبراهين الدالة على بطلان التسلسل تكون
جارية فيها ايضا كما انها جارية في المجتمعات سواء كانت من قبيل المتصلات او المنفصلات فان الواقع
المسمى بالدهر وان لم يكن ظرفا لتحقق التعاقب لكن المتعاقبات لما اتصفت بالتعاقب في الزمان وهي بعينها
موجودة في الدهر فلا بد ان تنتفي عنها في الدهر صفة كونها متعاقبة بحسب الزمان وهذا القدر من التحقق يكفي لجريان
البراهين والفرق بين المتعاقبات الماضية والمستقبلة لجريان البرهان في الاولى لخروجها من القوة الى
الفعل دون الثانية لكونها غير خارجة عن القوة الى الفعل غير سديد فان الزمان والحركة كل منهما متصل واحد
في نفسه من الازل الى الابد ولا جزء فيهما بالفعل اصلا فكما ان المستقبل معدوم بالنظر الى الماضي كذلك الماضي
ايضا معدوم بالنظر الى المستقبل وكلاهما موجودان في الواقع وهذا الوجود الواقعي كاف لجريان البرهان في
الماضي والمستقبل بلا فرق وكذلك الحال في المنفصلات المعدودة كالحوادث اليومية مثلا لكونها باجمعها
موجودة في وعاء الدهر فما توهم ان البرهان لا يجري الا في طرف الماضي دون المستقبل باطل قطعا اذ لا فرق
في جريانه بين التسلسلين فان قيل المتكلمون بانهم صرحوا بابدية العالم واذا سلم جريان البرهان في المتعاقبات
مطلقا لزم امتناع القول بابدية العالم قلنا المتكلمون لا يقولون ان الاعدام اللاحقة اعدام انما فيه بل صرحوا
بانها اعدام حقيقية فلا يصح القول بجريان البرهان في المتعاقبات عندهم لانها ليست بخارجة عن القوة الى
الفعل حقيقة ويعدون القول بالدهر سفسطة محضة بخلاف مزعوم الفلاسفة فانها عندهم موجودة في وعاء
الدهر ومتن الواقع فما قال بعض المتأخرين لو كفى الاجتماع في الدهر او الحضور عند الباري تعالى لجريان البرهان
انتقض البرهان على تناهيها في جانب الابد ايضا وهذا كما يخالف اصول الفلاسفة ايضا وقوانين الملة ايضا ليس
بشيء لان اجراء البرهان في جانب الابد لا يمكن ان يكون بسبب الوجود الزماني لانه متناه قطعا وان كان
بلا وقوف عند حد واما بسبب الوجود الدهري فلا يقتضي الا على القول بالدهر والمتكلمون قاطبة ينكرون الدهر
وعلماء الملة تقم بالوجود الاستقبالي اللاتقضي وليس بناؤها على القول بالوجود الدهري ومن العجائب

ان صاحب الافق المبين مع القول بالمبدأ [illegible] وبكونها [illegible] بجريان البرهان في
[illegible] الاولى فقط دون الثانية قال في الافق المبين [illegible]
[illegible] الزمان الممتد في نفسه لما كان موجودا في وعاء الدهر [illegible] جزئها [illegible]
[illegible] بالنسبة الى المبدأ الاول والمراتب التي هي وراء افق الزمان [illegible] بالقياس الى
الزمانيات [illegible] وافق الزمان [illegible] الزمانية [illegible]
[illegible] وان [illegible] في [illegible]
[illegible] افق الزمان [illegible] الى [illegible]
[illegible] الفلسفة [illegible] الاول [illegible] الوجود
[illegible]
[illegible] والزمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الازل [illegible]
[illegible] الوجود التي [illegible]
[illegible] في [illegible] الامتداد والزمان [illegible]
[illegible] البرهان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الزمانية [illegible]
[illegible] في [illegible] بالفعل
[illegible] في [illegible] الوجود
[illegible] الزمان [illegible] في الواقع [illegible] في وعاء الدهر [illegible] الوجود
[illegible] في الوجود بالفعل [illegible]
البرهان [illegible] في الوجود بالفعل [illegible] في الوجود [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] في ان [illegible]

تجري في ابطال السلسلة الغير المتناهية في جانب الماضي لاجتماعها في وعاء الدهر وحضورها عند الباري سبحانه
وتعالى ولا يخفى ان ما ذكره بعينه جار في الامور المستقبلة ايضا لانها مثل الامور الماضية موجودة ومترتبة بالترتيب
السببي والمسببي ايضا في وعاء الدهر فلا وجه للفرق بين الامور الماضية والمستقبلة كما توهمه وقد استشعر بهذا صاحب
الافق المبين ايضا حيث قال ان فيما اوضحناه اشكالا عويصا وتحصيلا غامضا غير متفصى لمحجة الحق الا بفضل الصمدية
شديد الغموض عام التهجم جدا على الحكمة الحقيقية اليمانية وعلى الفلسفة التقليدية اليونانية وعلى الطائفة المتفلسفة التي جماهيرها
المتكلمون جميعا وهو انه كما يقتضي البرهان تناهي امتداد الزمان وانحداره من جانب الازل ويبطل ازلية وجود
التوسط والآن السيال فكذلك يقتضي ذلك في جانب الابد ويبطل ابدية وجودهما من جهة قاعدة
ان الماضي والمستقبل كليهما موجودان في وعاء الدهر على وصف الوحدة الاتصالية ومثلا فان بالحضور عند الباري
تعالى دفعة واحدة دهرية فاذن يلزم ان ينتهي الزمان الى حيث لا يتمادى بعده اصلا والآن السيال الى حيث
لا يستمر بعده وكذلك الحكم في الحوادث اليومية الزمانية المتجددة على سبيل الترتيب فكما اقتضى البرهان تناهيها في
الازل فكذلك يلزم تناهيها في الاباد فيكون للحوادث حد ينتهي اليه فلا يتحقق بعده حوادث وحدوث واجيب عن هذا
الاشكال بوجهين الاول ان الموجود على سبيل التدريج يتصور ان يكون الماضي منه قدرا وحدا الى بداية على ان
اللانهاية بالفعل قد حصلت في جانب الازل ولكن على التدريج ثم الآن والى ان يأتي واما المستقبل منه في جانب
الابد فلا يتصور فيه حصول اللانهاية بالفعل وانما يتعقل ان يكون غير متناه على انه لا ينتهي على حد لا يتجاوزه بل يستمر
على سبيل الاتصال لا على ان يكون له لا تناه بالفعل فلو كانت اللانهاية في جانب الابد بالفعل لكانت حصولها
على سبيل التدريج انا نحن نقول ان التقسيم من جانب المعلول لا يتصور الا انه بحسب اللانهاية اللاتقفية
لا اللانهاية الفعلية بخلاف التقسيم من جانب العلة فاذن كلما يوجد من المعلول التي الغاية متجددة في الماضي
على وجه الاتصالية مستمرة وجودية في الآتي ايضا على جهة الانفصال فكل ما يخرج من القوة الى الفعل يتناهى
ابدا بلا ارتياب وما هو بحسب القوة البحتة امكان التخرج منه القوة الى الفعل فيكون انه ليس على نهاية وان
كان الخارج الى الفعل متناهيا الى الفعل ابدا وليس بصحيح فان ما لا نهاية له ليس في قوته ان يخرج الى الفعل و
ما يكون بالقوة فهو الى الفعل يحكم عليه بالتناهي تبعة لكن ما ينتهي متناهيا يحكم عليه بالقوة على حد لا يتجاوز
اصلا فالذي يصح ان يطلب هو التناهي الى النهاية الاخيرة والتناهي الكلية بالمعنى الذي فهو لا [illegible] حاصلها
باشتراك الاسم والاصح ان المستقبل الموجود مع الماضي في وعاء الدهر [illegible]

مجيلا هو الا امكان القوليه وليس هو الامتناهي الكمية لكن لا الى نهاية انتهى تفنيته قال هذا مسلك ربما انتهى اذا
توغل فيه الى بذل المجهود في هذا الموضع الناقص المهمل ثم اعترض نفسه بانه قال انه وان كان على نمط التحصيل فكانه
ليس بمقنع للنفس في تيسير التفسير ولا بمشبع للعقل في تسهيل التفصيل المنتظر بما سبق ان التدريج انما هو في افق
الزمان لا في وعاء الدهر فما هو حادث من الزمانيات تدريجا يكون وجوده بالنسبة وسعته الى وعاء الدهر بازاء امره آباده
عند العالم الحكيم وفيضه واحد ودهرية فاذن الموجود في وعاء الدهر هو الحاضر بهويته العينية عند الله تعالى الا التناهي
في الوجود الى حد النهاية فالممتنع ان يوجد بعده شيء وقد وقع خلافه واما انه غير متناه وغير محدود لامحالة يكون ذلك
لاتناهي الكمية بالمعنى المقابل للنهاية بالفعل اذ اللاتناهي بالفعل على سبيل عدم التوقف في حد بعينه ليس يعقل
الا مع التدريج المستحيل في وعاء الدهر وفي الحضور عند الباري تعالى فهو من غير تفهيم البرهان نفسه وبالجملة لامندوحة
عن لزوم احد المحالين اما اللاتناهي الكمية بالفعل في الاعيان واما الحصول في وعاء الدهر على التدريج والحضور عنده
مبدع الكل شيئا فشيئا فيلزم الامتداد في وعاء الدهر وكون نسبة الموجود الحق الى ذاته بالوجود من الملول نسبة
متقدرة زمانية تعالى عن ذلك علوا كبيرا والوجه الثاني من الجواب ما قال بعد ما اقتصر عليه انه لما لم يكن هناك وقوع
في وعاء الدهر ولا حصول لوجود عند المبدع الجاعل بالتدريج ولا نسبة متقدرة ولا مسبوقية بالمادة لا تجتمع بحسبها
السابق والمسبوق سواء كان ذلك بالسبق الزماني او بالسبق الدهري فالموجود التدريجي في افق الزمان
وبالقياس الى الزمانيات يكون ذلك الوجود الذي هو تحققه بعينه من حيث هو موجود في الواقع وحضور عند المبدع
الحق دفعة مرة في وعاء الدهر مرة واحدة وان كان هو بخصوصه في افق التقضي والتجدد وعلى التدريج والتعاقب
... اقول ان الوجودين احدهما تدريجي والآخر بمعزل عن التدريج والدفعة الزمانية ولكني اقول ان ذلك
الموجود بهويته بالرد ان يترتب عليها آثار ذلك الشيء المادي الذي هو حادث زماني ويكون وجوده بحيث
اذا لوحظ من حيث خصوصيته بالوقوع في حد مخصوص من حدود افق التغير كان حصوله لامحالة بعد ان لم يكن
قد حصل ... والمادة بعدية تختلف بحسبها وقوع البعدية وقوع القبل في افق الزمان واذا لوحظ من حيث هو
حصول في وعاء الدهر وتحقق حضوري عند المبدع الحق لم يكن فعلية بعد وجود المادة بالفعل بعدية زمانية او دهرية
بل انما ذو المادة والمادة يكون بذلك الاعتبار يكون وجودهما بالفعل متقارنة دهرية وان كان في ذلك
الاعتبار التي وجود ذي المادة متأخرا عن وجود المادة ومتأخرا عنه تأخرا بالطبع لتعلقه بالمادة لا تأخرا بالزمان
او بالدهر لكونهما معا في وعاء الدهر من غير تخلف احدهما عن الآخر في الكون الدهري وفي الحصول الحضوري

عنده من هذا كل شيء موجود فان فاطبة الكائنات من المادیات والمفارقات والزمانیات والموجودات الغیر
الزمانیة موجودة معا [illegible] وعاء الدهر بحسب [illegible] عنده علیها الحق فاذن ان اعتبر المستقبل من
الوجود الدهری فی الازل او حینئذ لو وقع فی وعاء الدهر بحسب الابد حصول التعین الحق او حیثیة او بالذات [illegible]
حکم البرهان علی امتناع اللانهایة لعدم الترتیب والتعاقب فی ذلک بل ان جمیع الموجودات والکائنات [illegible]
ذلک الوجود [illegible] ذلک المقصود فی حکم موجود واحد فالوجود دفعة ان [illegible] وقوعها [illegible] فی
افق التقدس والتجرد وحسبها فی قوة الابعاد الزمانیة ان کانت موجودة بالفعل [illegible] لا [illegible]
لا یتعلق بها حکم البرهان علی وجوب تناهی الکثرة انما هی فیها موجودة [illegible] فی افق [illegible] والتعاقب [illegible]
بل علی جهة التدریج سواء کان ذلک فی جانب الازل او فی جانب الابد فاذن [illegible] الماضی والمستقبل [illegible]
الزمان متساویان فی امتناع اللانهایة [illegible]
المنقول [illegible] وان لم یکن [illegible] والتعاقب [illegible]
[illegible] البرهان والتناهی [illegible]
البرهان فی الاول [illegible] الثانی [illegible]
[illegible] بالوجود [illegible]
وعاء الدهر [illegible]
[illegible]
بالاعتبار [illegible] البرهان [illegible]
عن الابد [illegible] کلام [illegible]
[illegible]
انها موجودة فی [illegible] والفرق [illegible]
الماهیة والمستقبل [illegible] البرهان فی [illegible] الی [illegible]
فی حیز القوة [illegible] فان الزمان [illegible]
بالفعل فی الماضی لا فی المستقبل فکان [illegible]
المستقبل معدوم بالنظر الی الماضی [illegible]

جريان البرهان في الماضي كذا في المستقبل من غير فرق فاستبان ان الفرق بين الماضي والمستقبل بان البرهان يجري في الاولى دون الثانية [illegible]
[illegible] الافق المبين [illegible] مخمصة لا ينبغي ان يصغي اليه فضلا عن ان يعول عليه اما المتكلمون فلانهم قالوا
بالمعية السرمدية للممكنات فلا يتحقق الاجتماع المعتبر لجريان البرهان عندهم اذ الاعدام الزمانية اعدام [illegible]
على رايهم لا اضافية [illegible] في هذا المقام فانه مما زلت فيه الاقدام فقوله [illegible] فاذا [illegible]
[illegible] ولكن ان يقال اذا انضم اليها امور اخرى وان كانت متناهية صار [illegible] والمرتبة
[illegible] من العدد والاصل بالضرورة [illegible] على العدد [illegible] بعد الانصرام اعاد المزيد عليه [illegible]
لا يقبل الزيادة [illegible] والاوساط متقاربة على التوالي لان بين الواحد والثالث [illegible]
[illegible] الثالث [illegible] الرابع وكذا في جانب التفاضل [illegible] وهي على تقدير اللاتناهي محال فيجب ان يكون
متناهيا [illegible] تناهي [illegible] هذا النحو من التضعيف بمعنى ضم الآحاد والاخر الى الاصل [illegible]
[illegible] ان يراد من التضعيف الاجمالي هذا المعنى وهو كاف لتمام البرهان [illegible]
[illegible] وبالاجمال عدم تعيين احاد المزيد عليه [illegible] او لا [illegible]
[illegible] وجود الآحاد في [illegible] بل [illegible] المكن [illegible] الحال [illegible]
[illegible] على الترتيب والاجتماع [illegible] في زمان او آن [illegible] الانطباق والتطابق [illegible]
[illegible] بالانضمام [illegible] ولو كان [illegible]
[illegible] على [illegible] الزيادة والاجمال على عدم تعيين المزيد عليه [illegible]
ومع ذلك ان كان المراد بالتضعيف العقلي الاجمالي للعدد الغير المتناهي [illegible]
[illegible] المراد [illegible]
[illegible] وان كان [illegible] ولذا قال [illegible]
[illegible] المتناهي دون غيره وما قال بعض الشراح ان كل عدد متناه [illegible]
[illegible] انتزاعي وكلما كان انتزاعه بقبيل التضعيف بالضرورة [illegible]
[illegible] من مراتب الاعداد [illegible]
[illegible] ان [illegible] العقل [illegible] لا يمكن [illegible]
[illegible] غير متناهية بالفعل [illegible] الواقع [illegible] العدد الغير المتناهي لكن [illegible]

ينتزعها العقل متناهية لكن لا الى نهاية لا يتعداها فغاية ما لزم مما ذكره امكان تضعيف مراتب الاعداد المتناهية
التي ينتزعها العقل بالفعل وهو الايجادي نفعًا اذ لا خلف في الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم امكان
تضعيف العدد الغير المتناهي بالفعل الذي لا ينتزعه العقل بالفعل وانما نشأ انتزاعه وهي المعدودات فليس
بانتزاعي ولا اتفاقي حتى يلزم مما ذكره امكان تضعيفه وليعلم انه قال بعض الاعلام ظه ان الفلاسفة جوزوا تسلسل
المتعاقبات من جانب الماضي وانكروا جريان البراهين فيها واما عدم جريان هذا البرهان فلان سلسلة المتعاقبات
بتمامها غير موجودة انما الموجود منها قدر متناه لان كل قدر وجد منها انما وجد بعد انعدام قدر موجود قبله
فالسلسلة الغير المتناهية انما تتحقق دفعة مركبة من القدر الموجود والمعدوم فلا تقبل التضعيف في نفس
الامر بعدها ذا دليل هذا الا التضعيف [illegible] فنقول ان من [illegible] جريان هذا
البرهان الاجتماع [illegible] مبادي النظر [illegible]
لا يجب اجتماعها واذا لم يجتمع لا يجري فيها هذا البرهان هذا كلامه وقد عرفناك من قبل ان الفلاسفة قائلون بان
المتعاقبات موجودة في نفس الامر ووعاء الدهر بانها [illegible] وتجدد [illegible] الانكار جريان البرهان فيها
لاجتماعها في وعاء الدهر وتقررها بالتطبيق واما جريان هذا البرهان فيها فلان المتعاقبات بتمامها لما كانت موجودة
في وعاء الدهر تكون معروضة للعدد بالضرورة فتكون قابلة للتضعيف فيكون عددها متناهيا وتناهي العدد
يستلزم تناهي المعدود وبالجملة السلسلة الغير المتناهية وان لم تكن بتمامها موجودة في الزمان لكنها موجودة
بتمامها في وعاء الدهر الواقع قطعًا فيكون عددها قابلا للتضعيف فيكون متناهيا وظاهر ان تناهي العدد
يستلزم تناهي المعدود فتامل قوله لكن بعد كونها موجودة في نفس الامر وانت تعلم ان القول بان
الدليل يجري في الامور الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل بعد كونها موجودة في نفس الامر [illegible]
انتزاعها في غاية الوهن والسخافة لان وجود الامور الغير المتناهية [illegible]
بالحقيقة فلا يجري [illegible] جريان هذا الدليل [illegible] الامور التي هي معروضة للعدد موجودة بالفعل
اذ على تقدير عدم تحققها لا تكون معروضة للعدد فلا يكون تضعيف عددها [illegible] يبطل
وجود الامور الغير المتناهية [illegible] انتزاعها كما توهمه الشارح كما لا يخفى على المتامل قوله لانه كما في الاجزاء
المقدارية [illegible] قال بعض [illegible] في [illegible] الرسالة القطبية ان الاجزاء المقدارية
[illegible] الغير المتناهية [illegible] انها اجزاء [illegible] غير موجودة في الخارج والذهن

على من له فهم بتسليم ان اجراء البرهان في الجسم المتصل الغير المتناهي ليس اجراءً في اجزائه بل الاجراء فيه اجراء في
نفس المتصل بتطبيق مبدء المنفصل الزائد على المتصل الناقص ولو كان وجود المنشار كافيا لجريان البرهان لزم
جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا كما لا يخفى على المتامل **قوله** اذ معروضها بالحقيقة آه علم انهم
قالوا ان العرض الواحد لا يقوم بأكثر من موضوع واحد لانه لو كان قائما بموضوعين يكون له تشخصان لوجودان
فلا يكون واحدا بالشخص فان قيل الاضافات المتكررة كالاخوة والجوار [illegible] وغيرهما قائمة بموضوعين [illegible]
قيامها بموضوعين ليس بان يكون كل منهما [illegible] بل [illegible] بان يكون [illegible] موضوعها
لها [illegible] بجواز الاضافات المتكررة [illegible] المتضائفين [illegible] كل واحد منهما موضوعا
على حدة [illegible] قيامها بمجموع [illegible] الى الكثرة [illegible] عليه
في الهيات الشفاء [illegible] قائمة بأشياء كثيرة لا بواحد واحد منها العدد [illegible] قائم بما فوق الواحد وزعم بعض المتأخرين
ان العدد [illegible] فلا يجوز قيامه باجزاء [illegible] بان موضوع العدد [illegible] الاربع و
انت تعلم انه لم يدل على امتناع قيام [illegible] في محله ان العرض [illegible]
بموضوع [illegible] الموضوع [illegible] العرض [illegible] تشخصها لا حد حتى يكون
موضوعا له [illegible] ان الاربعة التي احادها موجودة في زيد وعمرو وبكر [illegible] الاربعة التي احادها موجودة
في الاشخاص [illegible] حتى يكون [illegible] ان الاربعتان [illegible] وحدة بينهما
فلا يكون موضوعها واحدا فيلزم القول بان موضوع العدد هي عدة اشياء حتى تكون الاربعة التي عرضت
لزيد وعمرو وبكر [illegible] الاشخاص والاربعة التي عرضت لاشخاص اخر [illegible] تلك الاشخاص
فلا يكون موضوع [illegible] فيما [illegible]
وكيف يكون ان يقال ان موضوعها [illegible] الا ان يقال باشتراك مفهوم [illegible] بينهما [illegible]
مركب من الوحدات والهيئة [illegible] بمجموع محل الوحدات [illegible]
[illegible] وحدة في زيد ووحدة اخرى في عمرو مثلا كان محل الاثنين زيدا وعمرا [illegible] ان يكون
كل واحد واحد منهما [illegible] كما [illegible] والاثنين [illegible] آه اعلم [illegible]
ان الشخص [illegible] فيكون [illegible] الهيئة التي [illegible]
النوع في شخص واحد لا يقتضي الطبيعة الواحدة لا يختلف [illegible]

سيأتينا لا [illegible] لان نسبة المباين الى ذلك الشخص كنسبته الى شخص آخر فلا يمكن ان يكون علة لتشخص ذلك
الشخص دون غيره بل يكون ما فيها لذوح لا يكون حالا في الهيئة لان الحال مسبوق بتعين المحل ومادة الاخرى
[illegible] عنه فيتعين ان يكون محلا لها والحاصل ان علة التعين والتشخص اما الهيئة لا وجودها او وجودها
على الاول [illegible] انحصار النوع في الشخص وعلى الثاني يجوز [illegible] وافراد [illegible]
[illegible] التعدد والانواع واما [illegible] الكثيرة والتخاص [illegible] واحد [illegible]
[illegible] انحصار انواعها في اشخاصها ولا يجوز [illegible] افراد [illegible]
الا [illegible] ذلك وههنا كلام طويل [illegible] الى [illegible]
[illegible] فقال في [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] او معروض [illegible] الاسماء [illegible] فلا يلزم ان يكون [illegible]
[illegible] عن كونها مادية [illegible] المحققون انما هي في الكثرة [illegible] الافراد [illegible]
[illegible] جميع [illegible] الا ان هناك [illegible] العقل [illegible]
[illegible] منحصرة في فرد وفيه نظر لان الكلية [illegible] الكلم [illegible]
الافراد [illegible] للعدد بالضرورة [illegible] في [illegible]
[illegible] ان للاستغناء [illegible] كلاما في نهاية [illegible]
[illegible] وفيه نظر لان الكلية والمجموعية [illegible]
الكلم [illegible] بجميع الافراد [illegible] اجزاء [illegible] المجموع
[illegible] معروض [illegible] العدد [illegible] ان كان [illegible] اجزاء ذلك [illegible]
[illegible] بوجود [illegible] المشترك والا لزم قيام عرض واحد بالكثير
[illegible] ان يكون بين اجزاء [illegible] الاسماء [illegible] معروضا [illegible]
[illegible] الافراد [illegible] كثرة الافراد [illegible]
[illegible] بالافراد [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] الا [illegible] بالكلية [illegible]
[illegible] الاول الكثرة [illegible] من شأن [illegible] الثاني في الكثرة

بحسب الافراد على قسمين الاول كثرة الكلي بحسب افراده التي ذلك الكلي ليس عرضيا لها كما يقال الانسان كثير بحسب
الافراد بمعنى ان افراده التي هو نوع لها كثيرة والثاني كثرة الكلي بحسب افراده التي ذلك الكلي عرضي لها كما يقال
الكاتب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق هو عليه من الافراد الانسانية كثير فالكثرة بحسب الاجزاء وان استلزمت
ان يكون معروضها معروضا للعدد ولكن لا يستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعة ولا يستلزم عروض العدد لشيء
ان يكون بين اجزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلا زيد واحد والسواد واحد وهما اثنان فهذا الاثنان
كثير بحسب الاجزاء معروض للعدد وكما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا مساغ لانكار عروض
العدد لها كيف وكل منهما واحد قطعا والواحدان هما الاثنان فقد عرض لها العدد والاشتراك مفهوم عرضي بينهما مع
عدم اشتراكهما في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروض العدد طبيعة مشتركة مادية نفعا اذ لا يلزم من
اشتراك اثنين في الشيئية والوجود وغيرهما من المفهومات العامة اشتراكهما في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب
الافراد فهي ان كانت من النحو الثاني فلا يجب فيها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلا فضلا
عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينها كما زعم فان الشيء والموجود والمعلوم مثلا كثير بحسب الافراد وهي جواهر
واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي اصلا وان كانت من النحو الاول وجب ان يكون تلك
الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان الجوهر مثلا ذاتي لما تحته وكثير بحسب الافراد وافراده
مجردات كالعقول وماديات كالاجسام والمجردات والماديات لا يشتركان في طبيعة مادية وكذا المجردات في انفسها
لا تشترك في طبيعة مادية وكذا الكيف جنس عال لما تحته وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات القائمة بالمجردات
لا تشارك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية الا ان يقال ان التعلق بالموضوع في الاعراض يوجب
مناسبة للتعلق بالمادة فقد وضح بهذا التفصيل ان ما زعمه بعض المتاخرين من كون معروض العدد والكثرة هي
الطبيعة المادية لا يصح مطلقا سواء اريد بالكثرة الكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او الاعم منهما
وان ما يشعر به كلام الشارح في الحاشية من ان الكثرة بحسب الاجزاء لا يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة
فضلا عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة
اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد سيان لا فرق بينهما في ذلك الحكم وما ذكر من التعلق في
غاية السقوط اما اولا فلما عرفت ان عروض العدد وعروض الكثرة لا يستدعي طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون
مادية واشتراك عرضي لا يجدي لان معروض العدد هو الذي يكون منشأ انتزاع العدد ومنشأ انتزاعه هي الاحاد

لا العرضي المشترك بينهما اذ لا تحقق لذلك العرضي الا بالعرض تحقق تلك الاحاد المعروضة لذلك العرضي على ان الكلام
في ان عروض العدد يستدعي اشتراك طبيعة ما ذاتية واشتراك عرضي بين اثنين لا يستلزم اشتراك طبيعة ما ذاتية بينهما
واما ثانيا فلان كون الكلية والجزئية اولا وبالذات من عوارض الكم وان اشتهر بين جمهور الفلاسفة لكنه غلط
فاحش لان الكم المنفصل هو العدد وامر انتزاعي لا تحقق له في الواقع وانما التحقق لمنشأ انتزاعه لنا انه من الوحدات
التي هي انتزاعية مصداق التعدد والكلية والجزئية اولا وبالذات هو منشأ انتزاع العدد لا العدد ونفسه واما ثالثا
فلان المقدمة القائلة الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة مستدركة لا دخل لها حتى لو اسقطت تم الكلام اذ
دلالة ان الاجزاء لكونها كثيرة معروضة للعدد بالضرورة وعروض العدد يستدعي الاشتراك الطبيعية بينهما بناء على
ما زعم هذا كله ما التعريف ولا يخفى دقته ومتانته **قوله** ويمكن الاستدلال ببرهان التضايف آه المشهور في تقرير
هذا الاستدلال فيما بين القوم انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية
لانا لو فرضنا من المعلول الاخير سلسلة لا يكون له مبدء ويكون كل جزء واقع قبل المعلول الاخير علة لما بعده
ومعلولا لما قبله لزم ان يكون عدد المعلولات زائدا على عدد العلل بواحد واللازم باطل اما الملازمة فلان المعلول
الاخير معلول وليس بعلة فلو لم يكن للسلسلة مبدء لكان ما هو واقع قبله علة ومعلولا فيزيد عدد المعلولية على عدد
العلية واما ان كان له مبدء فلا يلزم ذلك لان المعلول الاخير يكون معلولا لا علة والمبدء يكون علة لا معلولا
فيتقابلان ويكون كل جزء منهما علة ومعلولا فيتساويان واما بطلان اللازم فلان العلية والمعلولية متضايفتان
لانهما كذا متضايفتان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان
متساويين في العدد بالضرورة وبالجملة التضايف في المتضايفين يستلزم كون احد المتضايفين ازيد عددا من
الاخرى وهو باطل قطعا واورد عليه بوجوه منها ان معنى تكافؤ المتضايفين ان احدهما لا يحصل بدون تحصل الآخر
وهذا لا يستلزم كونهما متساويين في العدد كما في الاب والابن فان تعدد البنوة يستلزم تعدد الابوة اذ اضافة
الابوة الى ابن احد غير اضافتها الى ابن الآخر واما تعدد الابن فلا يستلزم تعدد الاب فكذا العلية والمعلول والحاصل
ان الاستلزام بين التكافؤ والتساوي غير مسلم فان محاذاة كل لآخر يمكن بان يقع في احدهما في المحاذاة اثنان و
يكون ذلك المحاذي محاذيا لهما كما في الاب الواحد الذي له ابنان فلذا تحقق التكافؤ مع عدم التساوي ولا يخفى
مخالفته اما اولا فلان البديهة شاهدة بان التضايف لا يمكن ان يكون الا بين شيئين ضرورة انه نسبة و
لا يتصور النسبة الا بين المنتسبين فلا بد ان يتعدد بتعدد احد الطرفين فلا معنى لكون الابوة واحدة مقابلة

البنوتين لان الاضافة تتعدد وتتكثر بتعدد الاطراف وتكثرها واذا كان حال المضاف الحقيقي كذا فقس عليه المضاف
المشهوري ايضا لان الاول جزء للثاني فلا يتصور ان يكون الاب واحدا بالذات وبالاعتبار حين تعدد الابناء
بل يتعدد الابوة ولو بالاعتبار بالقياس الى كل واحد من الابناء فالاب باعتبار ابوته لهذا مغاير لنفسه باعتبار
ابوته لذلك واما ثانيا فلانا سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان التكافؤ المتحقق فيما نحن فيه
كذلك لان الكلام ههنا انما هو في السلسلة التي كل واحد من احادها علة ومعلول الآخر فكل واحد منها معلول
لسابق وعلة للاحق فلا يخلو واحد من احاد هذه السلسلة عن علية ومعلولية بالقياس الى الشيئين اصلا
فلابد وان يتحقق في كل واحد من هذه السلسلة واحد منها فيجب ان يكون بازاء كل علية معلولية فيلزم
تساوي آحادهما بالضرورة فلو زادت المعلولية على العلية لم يكن لها نسبة الى ما قبلها وهكذا كلما فرضنا
معلولا فوق المعلول الاخير يلزم ان يكون معلولا بلا علة بالبيان المذكور بعينه والحاصل انه اذا جاز
وجود معلولية بلا علية يلزم ان يكون كل واحد من احاد السلسلة معلولا بلا علة وهو ضروري البطلان
ومنها ما بينه الشارح بقوله وفيه نظر آه وحاصله ان المعلولية الاخيرة انما تضايف العلية التي هي فوقها
فما يحاذي معلولية المعلول الاخير هو علية علته وما يحاذي معلولية هذه العلية هو علية علتها وهكذا الى غير النهاية
فلا يلزم تحقق المعلولية بلا علية تضايفها واجاب عنه بعض المحققين في حواشي شرح المواقف بان اللازم
هو زيادة احد المتضايفين على الآخر لزوما بينا فانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه
الى غير النهاية علة ومعلول فيلزم زيادة المعلولية على العلية واعترض عليه الشارح في الحاشية بقوله
ان قيل ان لزوم الزيادة بين لانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه الى ما لا يتناهى
علة ومعلول معا قلنا انما يلزم الزيادة باعتبار علية ما فوق المعلول الاخير مع معلوليته التي هي غير مضايفة
لها بل هي اجنبية بالقياس الى هذه العلية وهكذا في كل فوقاني واذا لم نعتبر مع تلك الاجنبية بل مع مضايفها
فلا يلزم الزيادة فالزيادة انما هي مع اعتبار الاجنبي لا بما في المتضايفية التضايف من التكافؤ وجودا وعددا في الواقع
لا يقال بعد ثبوت المساواة بحسب العدد بين المتضايفين نقول ان عددهما متحد فيان فيما فوق المعلول
الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضايفين بمضايفه الآخر فيبقى في المعلول الاخير معلولية لا يحاذي لها عدد
فيلزم منه ان يتحقق شيء من المتضايفين في السلسلة المفروضة بدون مضايفه الآخر فلا يتكافئان
في الوجود ايضا وان لم نقدر على تعيينه فلا اشكال اذ ليس الكلام في تطبيق احد المتضايفين مع المضايف الآخر

بل في عدد احدهما مع عدد الآخر مع قطع النظر عن كونه متضائفا اولا انا نقول لا ريب في ان الكلام في تطبيق
احد المتضائفين مع الآخر لا مع الاجنبي فلو قطع النظر عن كونه مضائفا فلا نسلم الاستحالة في التزائد والتناقص
اذ التساوي والتكافؤ في العدد من لوازم المتضائفين من حيث هما متضائفان فيجوز ان يكون عدد العليات منه
ازيد وعدد المعلولات انقص فيما فوق المعلول الاخير وجود واحد من كل منهما و واحد من الآخر للتضائف
التساوي لان عدم تناهيهما يقتضي ان لا ينتهي التطابق الى حد سواء كان احدهما زائدا او لا الا ترى ان
الشهور اكثر من السنين مع ان السنين لا تنتهي في التطابق مع الشهور الى حد غاية الامر ان مرتبة التزايد
لا تتعين فتذكر انه بحث واتحقق ان الامور الغير المتناهية لا تتصف بالزيادة والنقصان بالقياس الى نظائرها
لانها من عوارض الكم من حيث التناهي وبعد تعيين الحد. و نعم يمكن الحكم عليها بالتساوي مطلقا من حيث
عدم انقطاع التطابق بين احادهما الى حد بمعنى قولهم الكل اعظم من الجزء في التناهي مسلم لا في غير المتناهي
فلا يتم اكثر البراهين كالتطبيق والتضايف وغيرهما فيجوز ان يحكم بينهما بالتساوي بعد انضمام المعلولية الاخيرة
اليها ايضا كما يحكم به فيما فوقها فتذكر انه بحث وانت تعلم ان هذا الكلام مع هذا التطويل خال عن التحصيل
لان تساوي عدد المتضائفين من اجلى البديهيات كيف ولا يجوز من له ادنى فهم ان يوجد فرد من العلية مثلا
بدون مقابله وعلى تقدير عدم المساواة في العدد يلزم ذلك بل يلزم على هذا ان يكون معلولية واحدة متضائفة
لعليتين او علية واحدة متضائفة لمعلوليتين وهو باطل قطعا فالقول بان اللازم ان يكون لكل متضائف متضائف
وهو متحقق لان المعلول الاخير له علة وهكذا واما التساوي في العدد فكلا في غاية السخافة وبالجملة كل واحد
من احاد هذه السلسلة لا يخلو عن علية ومعلولية اصلا فلا يخلو واحد من هذه السلسلة عن تينك الصفتين
فلو وجد في واحد من هذه السلسلة واحد منهما لم يتصف هذه السلسلة اصلا فيجب ان يكون بازاء كل معلولية
علية وبازاء كل علية معلولية فيلزم التساوي في عددهما قطعا وهذا مع كونه بديهيا قد صرح به بعض الاماثل في العروة
الوثقى حيث قال كما يجب ان يكون بازاء كل متضائف معين المتضائف الآخر كذلك يجب ان يكون اعداد
احدهما مساوية لاعداد الآخر فهو وارد والا لزم وجود بعض احدهما بدون الآخر ولا يندفع ايضا قول من قال ان
التساوي يطلق على معنيين احدهما التطابق الحادث من الطرفين والثاني ذهاب الكمين حيث لا ينقطعان
والاول اعم والثاني لا يوجب التناهي لان وجوب مساواة عدديهما حتى ورد في نحو الوجود الذي يجب فيه حصول
البرهان ... والتطابق الحادث ام لا ... ان التكافؤ اطلاقا سواء كان في المتناهي او في غير المتناهي

يستلزم التساوي بالضرورة فانه عبارة عن وقوع كل منهما بحذاء الآخر بان يتخلل وجود كل بين وجودي آحاد [illegible]
مستلزم للتساوي، الا لزم وجود واحد منهما بدون الآخر وهو منافي التكافؤ فلو كان التساوي [illegible]
في نفس الامر لكان التكافؤ فيه مع التساوي فلو زاد واحد من آحاد احد المتضائفين كان احد آحاد الآخر بلا عدل
آحاد المرتبة المضايف الآخر وهي المراتب يلزم اجتماع المتنافيين بل المتناقضين اعني التساوي وعدمه [illegible]
البطلان فما قيل انه ان اريد من وجوب التكافؤ بين المتضائفين ان يكون بازاء كل مضاف مضاف آخر
فمسلم لكن لا نسلم انه غير متحقق فيما نحن فيه فان كل معلول له علة وان اريد انه لا بد من التساوي في العدد فلا نسلم
وجوبه في غاية السخافة والسقوط لما عرفت انه لا بد في المتضائفين من التساوي في العدد ولذلك [illegible]
تضاعيف البيان ان قول الشارح في الحاشية والحق ان الامور الغير المتناهية آه في غاية [illegible]
لانه اذا فرض وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر يحكم عليها بالاحكام النفس الامرية لا محالة [illegible]
الزيادة والنقصان والتطبيق بين الآحاد والانكار مكابرة محضة وبداهة قولنا الكل اعظم من الجزء [illegible]
سواء كان في المتناهي او في غير المتناهي غير خفي على من له ادنى مسكة ضرورة ان الكل عبارة عن الجزء مع
شيء زائد ففي الكل لا بد وان يكون مرتبة لا يكون بحذائها مرتبة في الجزء وهذا هو معنى الزيادة والنقصان ثم
البرهان بلا ارتياب وان قيل ان زيادة احد المتضائفين على الآخر انما يلزم لو كانت السلسلة غير المتناهية من
جانب واحد اما لو فرضت السلسلة غير متناهية من الجانبين فلا يلزم ذلك الا ان كل معلولية في تلك
السلسلة متضائفة للعلية التي قبله فالمعلولية التي في المعلول المعين الذي اخذ منها السلسلة [illegible]
للعلية التي في العلة التي هي قبله بلا واسطة وهلم جرا وليس شيء من آحاد السلسلة غير موصوف بالعلية [illegible]
او المعلوليات على عدد العليات حتى [illegible] الى بطلان التكافؤ المستلزم لبطلان [illegible]
اذا كانت السلسلة متناهية من احد الجانبين فانه [illegible] المبدء بالمعلولية فقط او بالعلية فقط وسائر الآحاد
موصوفة بهما [illegible] على الآخر [illegible] التكافؤ بينهما والحاصل ان [illegible] البرهان الا [illegible]
زيادة احد المتضائفين على الآخر [illegible] اللاتناهي وهي لا توجد الا اذا فرض اللاتناهي من جانب واحد
يقال لو فرض كون السلسلة غير متناهية من الجانبين فلا ريب في ان المعلول معين معلولية ولا ريب ان [illegible]
تلك المعلولية انما توجد فيما قبله ففي هذا المعلول معلولية محضة بالنظر الى تلك الاوساط [illegible]
في هذا المعلول معلولية بلا علية لعدم الاعتبار [illegible] في هذا [illegible] منها ان [illegible]

عند البیان ان البرهان انما ینتهض اذا تحققتا غیر متناهیتین وهذا لا یکون فی الخارج ولا فی الوجود الذهنی التفصیلی ولا
الاجمالی اذ لا امتیاز فیه فلا یتحقق واحد بالعلیة والآخر بالمعلولیة والجواب ان العلیة والمعلولیة وان کانتا انتزاعیتین
لکنهما لیستا انتزاعیتین صرفتین بل لابد لهما من منشأ انتزاع فی نفس الامر فیه تصحیح الاتصاف بهما فی الخارج
اتصافا انتزاعیا بمعنی کونها بحیث یصح ان ینتزع عنها العلیة والمعلولیة ولابد من تحققهما فیها فی هذا الاتصاف
وتساویهما فیه واذا فرضت السلسلة غیر متناهیة یلزم زیادة احدیهما علی الاخری باعتبار هذا الاتصاف وبالجملة و
لابد من التساوی فی منشأ انتزاعهما وعلی هذا التقدیر لا یبقی المساواة فی المنشأ ضرورة ان کلما هو فوق المعلول
الاخیر منشأ انتزاع العلیة والمعلولیة والمعلول الاخیر منشأ لانتزاع المعلولیة فقط ومنها ان اجراء هذا البرهان
فی المتضایفات غیر صحیح لان وجود العلیة والمعلولیة یتوقف علی وجود الامور الموصوفة بهما مفصلة معا حتی توجد
الاضافات ولم یتحقق فی الخارج ولا فی الذهن واجیب بان فی هذه الصورة لو وجد الامور الغیر المتناهیة ولو
تدریجا فیلزم ازدیاد احد المتضایفین علی الآخر فی الوجود التدریجی وذلک ایضا محال کما فی الوجود الاجتماعی کیف
فیجب تساویهما فی کل نحو من انحاء الوجود بدیهة ومنها ان هذا البرهان کما یجری فی الماضی یجری فی المستقبل
ایضا لانها غیر متناهیین فی الوجود التدریجی بلا فرق فالجریان فی احدهما مستلزم للجریان فی الآخر ایضا مع ان
عدم التناهی فی الاستقبال مسلم عند المتکلمین ایضا وفیه ان المتکلمین قائلون بعدم التناهی فی الاستقبال
بمعنی لا تقف عند حد لا بمعنی انه یوجد بالفعل بل ذلک مستحیل عندهم لانکارهم الوجود الدهری الذی اثبته
الفلاسفة فتأمل فی هذا المقام فانه قد ضل فیه الافهام قوله وقد یستدل ببرهان التضایف آه هذا البرهان
قد ذکره صاحب الاشراق فی کتبه وسماه برهانا عرشیا قال شارح التلویحات العرشی واللوحی استعملها
صاحب الاشراق فی عدة مواضع ولم یبین مراده من هذین اللفظین ولعل مراده بالعرشی البحث الذی حصل له
بنفسه وباللوحی ما اخذه من الکتب وتقریر هذا البرهان حسب ما قرره ان ما بین المعلول الاخیر وکل معلول
واقع فوقه بمرتبة متناهیة وبین کل علة واقعة فی السلسلة اما ان یکون متناهیا اولا والثانی محال لاستلزامه
حصر ما لا یتناهی بین الحاصرین والاول مستلزم لتناهی السلسلة لان المجموع لا یزید الا علی ما بین المعلول
الاخیر وبین علة ما من تلک العلل الا بواحد والزائد علی المتناهی بقدر متناه متناه قال صاحب الاشراق
هذا البرهان یجری الی حد من لا حد له لم یلمه وذلک لان العلل لو کانت غیر متناهیة لزم ان ما فوق احدها
منها ما وقع بینها وبین المعلول الاخیر واما علی تقدیر عدم تناهیها کما نحن فیه فلیس یظهر هذا المعنی فیه

اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى فلا يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان
هناك واحدة من العلل وان لم يتعين تحديدنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين وتلك الواحدة
مع المعلول الاخير محيطة بما عداها قال المحقق الدواني هذه المقدمة اعني وجوب توسط الكل بين المبدء والواحدة من
العلل ليس اجلى من المطلوب حتى يثبت بها او ينبه بها عليها بل تكاد تكون عينه اذ لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية
وليت شعري كيف يجري الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة ويمكن ان يقال ان المنبه به تناهي الآحاد
بانحصاره والمنبه عليه تناهي الكل بعدم زيادته الا بقدر متناه والاول اجلى كما لا يخفى قوله وفيه نظر اه ما حاصله
ان هذا الحكم على الكل بما حكم به على كل واحد ويجوز ان يكون حكم الكل غير حكم كل واحد قال صاحب القبسات اذا كانت متناهية
جثمانيات او اعداد موجودة مرتبة بالطبع او بالهوية او بالعلية او حركات او ازمنة موجودة مرتبة بالحدود والمراتب
ومسافات او نقاط موجودة او مرتبة في الوضع فالعقل الصريح يحكم انه اذا كان ما بين حيثية ما واية حيثية كانت من
وما بين واحد ما واي واحد كان وما بين حد ما واي حد كان او بين آن ما وبين آن آخر من الآنات ايا كان وما بين نقطة ما
ونقطة اخرى ايها كانت لا متناهيا فقد لزم ان ينحصر عديم النهاية بين طرفين حاصرين الترتيب وذلك امر فطري
البطلان ومن الضروريات الاوائل انه ان كان بين كل واحد من تلك المرتبة واي امر منها كان على الاستغراق
الشمولي في اللحاظ الاجمالي ليس يمكن ان يقع اللاتناهي فالكل ايضا متناه البتة ولا تتوهمن ان هذا الحكم على الكل
الجملي بما حكم به على كل واحد من الاحاد وقد تكذب كما قيل كل واحد واحد من ابعاض هذا المقدار دون الذراع
وربما يكون هو ذراعا او اكثر فيتناول الحكم كلا من الابعاض المرتبة ويكذب على الجملة بل يجب ان يعقل انه حكم
اجمالي على المترتبات على الاستغراق العمومي بحيث يستوجب ان يتناول الجملة كما لو قيل ما بين هذه النقطة المعينة
واية نقطة تفرض او توجد في هذا المقدار دون الذراع فهذا المقدار دون الذراع فانه اذا صدق الحكم على الاستغراق
الشمولي كان المقدار بجملته دون الذراع وكما صح على الاستغراق الشمولي ان من مبدء سلسلة ما الى اي ما يبلغه
الترتيب فيها دون الاربعين فقد صح البتة ان جملة السلسلة دون الاربعين فاذن اذا صح على الاحاطة الاستغراقية
ان من مبدء السلسلة الى اي ما يبلغه الوجود وحصره الترتيب فيها متناه فقد صح ان السلسلة بجملتها متناهية بالضرورة
الفطرية والقانون الضابط ان الحكم المستوجب الشمولي لكل واحد واحد اذا صح على تدريج تمادي الوجود لكل من الآحاد
مطلقا منفردا كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع كان ينسحب ذيله على المجموع الجملي ايضا من غير استثناء والا [illegible]
بكل واحد واحد بشرط الانفراد كان حكم الجملة غير حكم الاحاد واعترض عليه الشارح في الحاشية بانه ان اريد به

الى اى ما بلغ الوجود والترتيب اعم من الواقع بين الحيثيتين فالحكم الكلى مم وان اريد كل ما وقع بين الحيثيتين فلا يلزم
تناهى الجملة والحاصل ان استدل بتناهى كلما وقع بين حيثيتين على تناهى الكل فيرد عليه ان حكم الكل الافرادى
لا يستلزم حكم الكل المجموعى وان استدل بان من مبدء السلسلة الى اى ما بلغ الوجود والترتيب فيها متناه على تناهى
الكل فلكون الكبرى هذه القضية ممنوعة وان قيل ان هذا ليس قياسا للكل المجموعى على الكل الافرادى بل هو استدلال
بالشكل الاول بان هذا المجموع مجموع ما بين الحيثيات وكل ما بين الحيثيات مجموعها متناه فهذا المجموع متناه
يقال ان اريد المجموع المتناهى فى الكبرى فالحد الاوسط غير مكرر والا فالكبرى فى حيز المنع قال قف لله وقد
[illegible] ان اللازم من هذا البرهان على تقدير تمامه [illegible] هو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وهذا
اللازم وان كان يبين الاستحالة لكنه ليس بابين استحالة من الدور وكيف وقد ذهب جم غفير من الحكماء الى
تجويز وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذهبوا الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله
لا الى نهاية ولم يذهب احد من العقلاء والصبيان الى تجويز الدور فلا يصح تعليل استحالة الدور باستحالة وجود
ما بالعرض بدون ما بالذات قال الشارح فى الحاشية ولا يخفى عليك ان البرهان يفيد تحقق ما بالذات كانتهاء
الى الواجب تعالى لذاته فى سلسلة الجاعلات ولا يفيد وجود الامور الغير المتناهية مطلقا كالمعدات واشتراط الذوات
والحوادث الغير المتناهية [illegible] وهذا الكلام فى غاية السخافة لما فيه ان هذا البرهان كما يفيد اثبات انتهاء سلسلة الجاعلات
الى موجود بالذات كذلك يفيد انتهاء سلسلة المعدات والشرائط الى معد وشرط لا يكون متوقفا على معد
وشرط سابق عليه لان كلما هو متوقف على معد وشرط سابق عليه فانه حادث لا محالة فاذا ان ينتهى سلسلة
الحوادث [illegible] الى حادث لا يكون قبله حادث بل يكون ذلك الحادث اولا [illegible]
[illegible] فلا يكون سلسلة المعدات متناهية ولا يكون سبيل الى تناهى المعدات والشرائط والا ولا ينتهى سلسلة
الحوادث الى حادث كذلك بل يكون كل حادث مستندا الى حادث قبله لا الى نهاية فيكون كل من الحوادث
ما بالعرض بالقياس الى سابقه وموقوفا عليه ولا يكون شئ منها ما بالذات فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
ولا يمكن القول بانتهاء السلسلة الى حادث يكون مستندا الى الواجب تعالى بلا توسط حادث حتى يكون تحقق
السلسلة بالاستناد الى الواجب سبحانه لان ذلك خلاف المذهب وان لم تنته السلسلة الى
[illegible] فلا يكون [illegible] لان الممكن ما لم يجب لم يوجد ولا يجب ما لم يمتنع جميع انحاء
[illegible] ولا يمتنع جميع انحاء عدمه ما لم يستند الى الواجب بالذات فظهر ان هذا البرهان كما يبطل لا تناهى

الجماعات تبطل لا تناهي المقدمات والشرائط الاولية وقد لا ولا نهاية قال المرء [illegible] لا يعلم
المقصود [illegible] قال الشيخ في الشفاء ان الحد الاكتسب بالبرهان والحد الاوسط في ان يكون
الحد [illegible] الاكبر والاصغر [illegible] لا يكون الاكبر منعكسا على الاوسط والاوسط على [illegible]
لوجب ان يكون [illegible] على الحد [illegible] الاوسط [illegible] الحد [illegible] واما خاصة [illegible]
[illegible] مساو [illegible] الفصل [illegible] فاذا [illegible]
الانسان [illegible] ناطق [illegible] ناطق فهو حيوان ناطق [illegible] على هذا
[illegible] الانسان [illegible] ناطق [illegible] حيوان [illegible] يكون [illegible]
[illegible] على الاوسط [illegible] كان [illegible]
[illegible] الناطق [illegible] الا [illegible]
النوع [illegible] الفصل [illegible] ان يكون [illegible] على النوع [illegible] كل [illegible] ناطق
فهو حيوان ناطق [illegible] كل [illegible] من جهة [illegible] ناطق
من جهة [illegible] ناطق [illegible] المقدمة [illegible] ان كلها [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] في الذهن فان كان هذا [illegible]
[illegible] بيان [illegible] الى كل
واحد واحد [illegible] من ذلك [illegible]
الاوسط في القياس [illegible] لا يكون خاصة ولا [illegible] ولا [illegible] كان [illegible]
يكون حدا آخر واحد [illegible] للشيء لا يكون الا واحدا [illegible]
[illegible] الآخر [illegible] ولكن [illegible] بالحقيقة لا يكون [illegible]
ثم قال واحد والامر في الحقيقة الى ان [illegible] الحد [illegible]
[illegible] الشيء [illegible]
قول [illegible] على [illegible] كان [illegible] الا [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] في [illegible]
[illegible] الا [illegible]

المنفصل الذي لا يوجد في هذه الحالة وههنا شيء آخر وهو ان صاحب الصناعة يجب ان يكون
عنده قانون في معرفة الحد الصحيح والحد الفاسد الصحيح كما يجب ان يكون عنده
قانون في معرفة القياس الصحيح فكما ان القياس لا يبرهن انه قياس الا صحيح بل يبين
بقوانين القياس كذلك الحد ويجب ان يحال على ذلك القانون والاستعمال فذلك
القانون بالفعل فالفائدة الاولى ان هذا قول من شانه كذا فيكون قياسا لا الحاجة
الا الاولى عنده قول كذا انه كذا هذا ملخص كلامه في الفصل الثاني من رابعة
برهان الشفاء والمراد بقوله الحد لا يكتسب بالبرهان ان العقل الحد اي التصور المحدود
بالكنه لا يحصل بالبرهان وحاصله امتناع اكتساب التصور من التصديق والحق
انه لم يتم دليل امتناع اكتساب التصور من التصديق اذ العقل يجوز ان يكون طريق
فكري لاقتناص شار والمجهول التصوري من معلومات تصديقية واما ان تنازع
الغيري فهو كالنزيه فيه ضرورة انه غير واقع وبالجملة ان تصور شيء بالبرهان مثلا
تصور حقيقة الانسان بالقول المؤلف من القضايا لم يقم على امتناعه دليل بين فتامل
قوله ان التصور الخ قال في الحاشية اشارة الى ان المراد بالمعرف في المعرفي
بالغير تصور الشيء اي الكاسب للمجهول التصوري لا المعنى المتعارف وهو ما يحمل
على الشيء لافادة التصور والا لتم الدليل انتهت يعني لو اريد بالمعرف المعنى المصطلح
المتعارف كان اللازم هو ان التصديق ليس بمعرف وليس هو المدعى بل المدعى ان
التصديق ليس بمفيد للتصور والحق ان من يجوز حصول الكنه من المباين لا يسلم حصر
مفيد التصور بالكنه في الذاتيات ومفيد التصور بالوجه في العرضيات قال بعض الناظرين
كلام المصنف مشعر على ان الشارح ان التحديد كما يصح بالاجزاء الذهنية يصح بالاجزاء الخارجية
فان الشيخ قد صرح في المباحثات المشرقية ان التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية حد
تام فتصور الشيء بمجموع اجزائه الخارجية تصور بالكنه فالاولى ان لا يعد افراد المعرف
في الذاتيات [illegible] فيما [illegible] صاحب الاسفار والملا صدرا في [illegible] بان مجموع الاجزاء
انما [illegible] على الحقيقة المركبة ضرورة ان الشيء [illegible] اجزائه واما [illegible] احاده

من الاجزاء الخارجية فلا يجوز فيه الشروع في التحديد بتحديدها بالاجزاء الثابتة ولهذا قسمها الثانية على ان الاجزاء
الخارجية هي الاجزاء الذهنية بعينها من الاعتبار على ما هو المشهور فهي ذاتيات محمولة باعتبار لا بشرط
على ما ذهب اليه المورد وتحقيق كلامه فقد انه لا ريب ان المركبات الخارجية اذا اريد معرفة كنهها
من حيث كونها في الخارج كان تحديدها بالاجزاء الخارجية كتحديد الانسان مثلا في الخارج
ليس الا النفس والبدن وفي الاعيان هواء بدل الناطق فعلى تقدير جواز التحديد بالاجزاء الخارجية
كما صرح به الشيخ في الكليات الشفاء تحقيقه اقل المتأخرين الحد والمحدود وانما هو بين المجموع الحد والمحدود
لا بين اجزاء الحد والمحدود ولا ريب ان مجموع الشيء عين نفسه ومحمول عليه فهذا من خطر [illegible] وقد صرح
به الفاضل ميرزا جان في حواشي الكليات فالتوهم بعض المتعلمين ان التحديد حمل مجموع الاجزاء
الخارجية على الحقيقة المركبة الخارجية فلم يعرفوا الفرق بين الاجزاء الخارجية والذهنية في ثانية
الوجود والمقدار كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فقوله فتذكر قال في الحاشية [illegible] لعدم [illegible] انما
لا مسلم ان كل واحد من الذاتي والعرضي محمول لان اجزاء الخارجية ذاتيات ولا تكون محمولا
انتهى قوله لان اثر التصور آه فيه انه ان كان المراد ان الاثر المترتب من التصور مجرد تمثل الشيء
في الذهن مع قطع النظر عن كونه حقا او باطلا او كونه حاصلا في نفس الامر او غير حاصل فيها فهو لا يكون
اذ يجوز ان يترتب على بعض التصورات الاذعان ببعض النسب وان كان المراد ان التصور مجرد
تمثل الشيء في العقل فهو وان كان مسلما لكن لا يجدي نفعا اذ الكلام فيما يكتسب من التصور
لا في نفس التصور وقوله فان اثره حصول الشيء للشيء ان كان المراد به ان الاثر المكتسب من
التصديق حصول الشيء للشيء فهو اول النزاع اذ يجوز ان يكون اثر بعض التصديقات مجرد
تمثل الصورة لا حصول الشيء للشيء وان كان المراد ان التصديق نفسه حصول الشيء للشيء
فلا يلزم ان يكون كل ما يكتسب منه ايضا حصول الشيء للشيء بما قال بعض [illegible] كلام الامام
ان المعرفة الحاصلة من كاسبية التعريفي والتصديقي ليس من قبيل حصول علم النار بالدخان
وحصول العلم المبصر بعلم السمع ولا العلم بالدليل اذ يكون الانسان مدركا للنار والسمع [illegible]
الحاصل من الكاسب التصور ليس من قبيل معرفة النار والاحساس بالدخان والسمع [illegible]
ان يحصل الشيء لم يكن حاصلا قبله [illegible] الاسم المتعلق بالتعريف ولما بالمعرف فان كان

الأشراقية [illegible] وأما المعرف والمعرف [illegible] بالذات وكذا المعلولان [illegible] إذا اشتركا [illegible]

[illegible] ثم إذا [illegible] بالذات [illegible] بالعرض [illegible] والتصور و

التصديق [illegible] من الآخر ثم [illegible]

[illegible] إلى [illegible] إذا [illegible] التصور [illegible]

[illegible] إلى الآخر [illegible] التصديق

من التصور [illegible] التصور [illegible]

لا [illegible]

[illegible] إلى التصديق [illegible]

[illegible] التصديق [illegible]

[illegible] التصديق [illegible]

[illegible]

[illegible] إلى [illegible]

[illegible]

[illegible] من الاشياء [illegible]

للتصور [illegible] الاشياء [illegible]

واحدة [illegible]

كان [illegible] إلى [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] إلى [illegible]

من [illegible]

[illegible]

او بارده وان قياسه الى الموجود [illegible] الا [illegible]
[illegible] واما ان المشهور [illegible]
الى ان [illegible] تلك [illegible]
[illegible] الموجود الذي في الا [illegible] والذي في [illegible]
[illegible]
[illegible]
بوجهين الاول [illegible] ان [illegible]
[illegible] في [illegible]
[illegible] في [illegible]
[illegible] في [illegible] وجوده [illegible]
في ذاته او في [illegible] يكون [illegible]
انه قد اعترف بان التصور [illegible]
بوجوده الذهني انما يفيد التصديق [illegible]
في الذهن [illegible]
في الذهن يفيد التصور وليس [illegible] في الذهن [illegible]
الموقع بالتصور ولا ان يكون [illegible]
بان التصور [illegible] الذهني [illegible]
[illegible] التصديق [illegible]
الواقع [illegible]
التصديق [illegible] الوجود والعدم [illegible]
لا يمكن الانتقال من معنى مفرد الى التصديق [illegible]
[illegible] والعدم [illegible] بالوضع [illegible]
وما يترتب عليه [illegible]

لشيء باعتبار الابقية حصوله مع عدم ذلك الاعتبار فليس حكم ذلك الوجود و
العدم واحدا في افادة التصديق بان يكون ذلك المعنى بحسب تمثله في الاذهان
مقارنا لحصول ذلك التصديق سواء وجد ارتباط ذلك المعنى ايجابا او سلبا او لم يوجد
فلا يقع بالمفرد الذي مفاده واثره مجرد التصور كنايته من غير تحصيل احد الاعتبارين
سواء كان العقد سلبيا بسيطا بان يحمل عليه وجوده في نفسه او سلبيا مركبا بان يحمل
وجوده على حال تتعلق بالغير بالوضع او يحمل الاثر لان الاول [illegible]
تتعلق بالمفرد الاكتسابي [illegible] للاكتساب للامر [illegible] وان لم [illegible]
لكن لم يفد بخلاف افادة المفرد للتصور فانه باعتبار حصوله في الذهن [illegible]
غير [illegible] احد [illegible] الاعتبار بين تقييد تصور الشيء الذي هو [illegible]
واعلم ان صاحب الافق المبين قد [illegible] في [illegible] على [illegible]
قال ان المعنى الواحد [illegible] الوحدانية [illegible]
[illegible] لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل [illegible] بان يكون [illegible]
بها وبالجملة لا فرق في هذا الحكم بين ان يكون [illegible] واحدا شخصيا او طبيعيا
نوعية او جنسية او غير [illegible] الكلية وذلك لان [illegible]
الا [illegible] عليه بخصوصه [illegible] اذا [illegible] احد الامرين او الا [illegible]
كما فيما في تحققه كان [illegible] بالحقيقة هو القدر المشترك الكلي واحد [illegible]
في [illegible] احدى [illegible]
تحقق الطبيعة [illegible] فلم يتحقق [illegible] الوجود [illegible]
لم يكن [illegible] احدا [illegible] في [illegible] فلا يكون [illegible]
منهما كما فيما في تحقق المعلول [illegible] العلة [illegible]
وذلك [illegible] ان يكون واحد [illegible] وذلك لان [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] الشيء [illegible]
والتشخص [illegible] وذلك [illegible] بان [illegible] الواحد [illegible]

ان يكون واحد الشخص بالنوع مستند الوجود فلا يجوز ان يكون امران كل منهما
مستقلا بالوجود اذا لو كان مفيدا للوجود والمشخص فيلزم ان يكون العلة الفاعلية
لكن في حقيقة امرا كليا هو القدر المشترك بين نوعيهما الامرين بخلاف شرطها فانه
يجوز فيه ذلك والاثم لا فساد فيه هناك واما الماهية الواحدة النوعية او الجنسية
فكما يجوز ان يكون القدر المشترك بين عدة امور شرطا لها فيكون تحقق كل منها
مشروطا بتحقق الشرط بالحد ... بل كان هناك قدر مشترك هو الدائر ...
وهذا في قوله فالماهية الواحدة النوعية مثلا لا تستند الا الى طبيعة واحدة سواء كانت
نوعية او جنسية او فصلية عرض ان يندرج تحتها اشخاص او انواع بها ما ... او بالبعض ... ان
البعض والشيخ الى على ... صرح بان الواحد بالنوع لا يستند الى علل مختلفة بالنوع
فيظهر امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس ... تأمل و
بالجملة ان طريقة الشيخ هي ان التصور لما كان مكتسبا من التصور امتنع اكتسابه
من التصديق والا لكان النوع الواحد مستندا الى علل مختلفة بالنوع واما على
ما حققناه فلانه يلزم ان يكون ما يكتسب منه التصور بالحقيقة هو مجرد القدر المشترك
بين نوعي التصور والتصديق وهو مع فساده يستلزم استناد النوع في وجوده
الى مجرد طبيعة الجنس والفصل لا بد ان يكون بين العلة والمعلول مناسبة
وخصوصية لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيرها بالضرورة والا لكان صدوره
عن غيره منها ترجيحا بلا مرجح فيظهر المطلوب بناء على ان التصديق هو ادراك
اذعاني لوقوع النسبة بحسب نفس الامر فانه ... يكون اذعان وقوع
النسبة كاف لا نفس المفهوم الذي ... المطابقة واللامطابقة ... كلا
ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان جل ما ذكره ... اما اولا فلان الكواسب
من المبادئ والصور ... واستناد ... الى مبهم انما
هو اذا كان ذلك المبهم من الفواعل واما الشرائط والمعدات فلا ...
في عدم اعتبار شئ الوحدة فيها وقد صرح الشيخ في الهيات الشفاء بان الماهية ...

الصورة الشخصية الهيولى من حيث كونها مستعدة لتركيب العناصر القابلة حيث قال انا لا نمنع

ان يكون الواحد بالمعنى العام [illegible] وحدة نوعية او واحدا بالعدد علة للواحد بالعدد

وبهذا الاعتبار فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو [illegible] فيكون ذلك [illegible]

الشخص او [illegible] المادة والصورة [illegible] الا بواحد [illegible] الى [illegible] كان

هذا حال ما هو مستعد لتركيب العناصر القابلة فما ظنك بالشخص الكامل والمرتبة وبهذا

ظهر ان قوله واما الطبيعة الواحدة النوعية [illegible] في بقائها المستحفظة لانه خولف لما عليه

الشيخ [illegible] الرؤساء [illegible] والمتأخرون [illegible] ظاهر

[illegible] الكلية [illegible]

[illegible]

[illegible] بالنوع [illegible]

[illegible] الجميع [illegible]

[illegible] الواحد [illegible] الا [illegible]

[illegible] الا [illegible] على كونه [illegible]

[illegible] الا [illegible]

[illegible] الا [illegible] بالواحد [illegible]

[illegible]

ما ذكره [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] الاقدام [illegible]

[illegible] الواحد [illegible] بتفصيل

[illegible] الاقوال [illegible] ان [illegible]

[illegible] الذي [illegible] الى [illegible] السابقة

المطابقة او اللامطابقة معتبرة في حقيقة التصديق بخلاف التصور فهناك حقيقتان متباينتان لا علاقة لاحدهما بالاخرى
فكيف يكتسب احدهما من الاخرى اذ لا بد من المناسبة بين الكاسب والمكتسب وقد عرفت ما فيه قال المصـ
والبسيط لا يكون آه اعلم ان منع كون البسيط كاسبا وتجويزه مبني على اختلاف الاصطلاح فمن جعله في التعريف
مجموع الحركتين او الحركة الثانية فقط منع كونه كاسبا ضرورة ان الترتيب من لوازم الحركة الثانية ومن قال
انه يكفي فيه حركة واحدة هي الحركة الاولى فليس الترتيب من لوازمها عنده بل الملاحظة ما في الذهن المناسب للمطلوب
كافية في تحصيله لا ريب ان هذا القدر متحقق في البسيط الحاصل في الذهن اذا اريد منه الانتقال الى مجهول مركبا
كان او بسيطا فمآل هذا النزاع الى اللفظ قال بعض الاكابر قده انا نجد حصول المطالب على طرق منها ما يحصل بلا زيادة
بلا مشقة ومنها ما يحصل بمشقة بان يوضع المطلوب المشعور به بوجه اولا فينتقل الذهن منه متفحصا للمبادي مترددا
فيها حتى يجد ما يصلح معرفا فوضعه ثم ينتقل منه الى المطلوب ومنه ما يحصل بان حصل معان وانتقل الذهن منه الى
معان آخر كما اذا تصور الدخان وانتقل منه الى النار فان جعل النظر شاملا للنحوين الاخيرين فلا شبهة في جريان
النظر في البسيط والمباين والاعم والاخص وان اصطلح على انه عبارة عن الترتيب فلا ريب ان البسيط لا يصلح لكونه
كاسبا فقوله لما اي حيث ... بدا آه قال السيد المحقق قده في شرح المواقف الحق ان التعريف بالمعاني المفردة
جائز عقلا ويكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبادي الذي هو معنى بسيط ويستلزم الانتقال الى المطلوب
من غير حاجة الى قرينة الا انه لم يعتبروا التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن الهيئة ... والاقتناص فيه ... جلي
فلم يلتفتوا اليه وحده النظر بما هو معتبر في المركب وهذا التحقيق ما نقل عن ابن سينا ان التعريف بالمفرد نادر خارج و
قال قده في موضع آخر ان من جوز التعريف بالمعاني البسيطة فله ان يقول ان المعاني البسيطة قد لا تكون ملحوظة
قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالهيئة وان كان ذلك نادرا واعترض عليه المصـ في حواشي
المسلم بوجوه الاول ان ملاحظة الهيئة لا يسمى كسبا بالاتفاق الثاني انه يلزم على هذا ان يكون التعريف اللفظي تعريفا
حقيقيا لان فيه الملاحظة قصدا الى المعنى المخزون والثالث انه لو صح ما ذكره لكان تذكر النظر مفيدا للعلم جديدا بكل مرة و
يوجد في تذكر كل مرة ملاحظة الهيئة قصدا الرابع ان الهيئة المعلومة تكون من اللوازم البينة للمعنى البسيط وان كان
اللزوم بعد استحضارها ويمكن ان يقال انه لا بد في الكسب من شيئين احدى الحركتين المذكورتين وحصول صورة
غير حاصلة فلا يمكن التعريف بالبسيط لا حدا ولا رسما لان ما حصل من التعريف ليس الا المعنى البسيط الحاصل من
سابق على رأي من يقول انه لا يحصل في التعريف الا صورة واحدة كالشارح واخراه فيلزم تحصيل الحاصل بخلاف التعريف

بالمركب لانه لم تكن صورة المركب حاصلة من سابق وان كانت اجزائه حاصلة على سبيل الانفراد من سابق وعلى
راي من يقول بحصول الصورتين في التعريفات كالشيخ واضرابه فالحد بالبسيط للبسيط وللمركب ايضا غير جائز
لانه يستلزم تصور البسيط الحد والبسيط الرسم لتصور المحدود والمركب او المرسوم كذلك فلا بد من علاقة اللزوم بين التصورين
وتصور البسيط كان حاصلا من قبل ولم يكن تصور المحدود او المرسوم حاصلا فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم ولو فرض
عدم علاقة اللزوم يلزم الترجيح بلا مرجح او تحصيل الحاصل وفيه تامل فتامل قال المص فلا بد من ترتيب امور
أقول اعترض عليه بانه لا يشمل التعريف بالمعرف المفرد كتعريف الانسان بالناطق فقط او بالضاحك فقط فنقول انه
لا خلاف في امكان وقوع التصور بالمعاني المفردة واجاب عنه شارح المطالع بوجهين الاول ان التعريف
بالمفردات انما يكون بالمشتقات كالناطق والضاحك والمشتق وان كان مفردا في اللفظ الا ان معناه شيء
له المشتق منه فيكون من حيث المعنى مركبا ورد عليه اولا بما قال السيد المحقق قده في حواشي شرح المطالع بان مفهوم
الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه
الشيء انقلب مادة الامكان ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري وثانيا
ان التعريف بالمفرد قد يكون بالفصل وحده وهو ليس مشتقا بل المشتق انما هو من تتمة اذ الفصل نفسه معنى
بسيط وثالثا انه لا ترتيب في المشتق بين الذات والصفة حتى يلاحظ احدهما بالآخر ولقائل ان يقول ان الترتيب حاصل في
التصورات ان يلاحظ احد المعنيين اولا ثم يلاحظ المعنى الآخر ويقيد احدهما بالآخر وفي التصديقات ان يلاحظ
احدى المقدمتين ثم يلاحظ المقدمة الاخرى ليعلم الاندراج فينتقل الذهن منه الى المطلوب والترتيب بهذا المعنى
بين الذات والصفة او المشتق لا يدل عليهما تفصيلا انما يدل عليهما مرة واحدة والثاني ان المفرد وحده
لا يدل على المطلوب الا بقرينة عقلية موجبة لانتقال الذهن اليه فالتركيب لازم ويرد عليه اولا ان هذا انما يتم
في الخاصة دون الفصل اذ لا اعتبار للقرينة فيه والا لم يكن داخلا وثانيا انه لا ترتيب بين المشتق والقرينة بالمعنى
المذكور اذ لا يقع احدهما قيدا للآخر والتحقيق في هذا المقام ما افاده بعض الاعلام قده ان التعريف بالمعاني المفردة
على وجهين احدهما ان يلتفت بالمعنى المفرد الى المعرف بالفتح بان يكون الحاصل المعنى المفرد والملتفت اليه
المعرف فالحاصل بالذات هو المعنى المفرد وبالعرض هو المعرف والالتفات بالعكس كما في العلم بالوجه وعلى
هذا لم يكن المعنى المفرد مؤديا الى مجهول بل المجهول مجهول كما كان الا انه لم يكن ملتفتا اليه من قبل والآن صار
ملتفتا اليه ولم يوجد الانتقال الثاني اصلا وعلى هذا لا يصدق عليه تعريف النظر اصلا فان النظر هو التحصيل

هذا المعنى المفرد فهو حاصل بالضرورة والكلام في تحصيله ايضا والا فلو كان النظر لتحصيله فهو اما باعتبار المركب او بالرسم
المركب فقد صدق عليه تعريف النظر بالترتيب واما بالمعنى المفرد فالكلام فيه كالكلام في هذا المعنى المفرد والتحصيل
معرفة وهو لم يحصل فالنظر اصلا وثانيها ان تحصل المعنى المفرد ثم يحصل باعادة للذهن معرفته فههنا حصول هذا
المعنى المفرد اما دفعة وحصول معرفة ايضا دفعة او لا بترتيب فهو اشبه بالحدس في القضايا وهو من اقسام
البديهي والنظر هناك فلا يكون متدرجة واما على سبيل التدريج بان يلاحظ النفس معاني كثيرة واحدة بعد واحدة
ولم يجد مناسبا الا هذا المعنى المفرد فاخذه والتفت وتوجه الى المطلوب فحصل دفعة فهذا هو الصورة التي اورد
بها النقض على القائلين بكون الفكر عبارة عن ترتيب امور معلومة وهو الذي يحصل فيه المبادي بالحركة الاولى
والمطلوب دفعة فهذه الصورة انما ترد نقضا لو ثبت وجودها فان ما ادعى النقض يجب اثباتها ثم يثبت ان المتاخرين
قالوا انه فكر ونظر وحصول بالفكر كما هو في هذه الصورة فلا يرد النقض عليهم قوله فالمعرف اعم من الكاسب اه يعني
انه يجوز لا يمتنع ان يكون كاسبا وان صح ان يقع معرفا لان المعرف اعم من الكاسب قال في الحاشية لهذا
قال المص فلا بد من الترتيب الاكتساب ولم يقل لتحصيل المجهول او لان النظر قد يكون بملاحظة معقول واحد
كما نص فتامل انتهى قوله هذا التعريف المتاخرين قال السيد المحقق قدس في حواشي شرح المطالع الاظهر ان
واتفق على ان الفكر والنظر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات عن المعلومات ولا شك انا اذا اردنا
تحصيل مجهول مشعور به من وجه التفتت النفس منه وتحركت في المعقولات حركة من باب الكيف الى ان تجد
مبادي هذا المطلوب ثم يتحرك في تلك المبادي على وجه مخصوص وينتقل منها الى المطلوب فهناك انتقالان يلزم
من الانتقال الاول المادة ومن الانتقال الثاني ترتيب المبادي فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط
بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الانتقالين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا
لا بمشاعة فيه مدخل تام فهو الفكر واما الترتيب المذكور فهو لازم للمجموع بواسطة الجزء الثاني وهو الانتقال الثاني
وذهب المتاخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب المذكور الحاصل من الانتقال الثاني لان حصول المجهول
من مباديه يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقالان فهما خارجان عن الفكر الا ان الثاني لازم له اذ لا يوجد بدونه
قطعا والاول لا يلزمه بل هو اكثر الوقوع معه فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا بحسب المعنى فهذا الاول
اليق بهذه الصناعة ... فان قيل هذا الكلام يدل على ان النزاع في ان الفكر هو الحركتان او الترتيب
معنوي اذ الكل متفقون على ان الفكر هو الفعل المتوسط ثم اختلفوا في ان ذلك الفعل هو الحركتان او الترتيب

فتسمى سببا لكل منهما فريق فالنزاع معنوي قلت ليس المراد ان لفظ الفكر موضوع لمفهوم قولنا فعل صادر عن النفس
لاستحصال المجهولات عن المعلومات ثم النزاع فيما صدق هو عليه ليكون النزاع معنويا بل الاتفاق في ان
الفكر يصدق عليه هذا المفهوم والاختلاف في ان ما يصدق عليه هذا المفهوم هو الحركتان او الترتيب فسمى كل منهما
بالفكر بزعم انه هو الفعل الصادر فالنزاع اللفظي متفرع على نزاع معنوي وارد وعليه معاصر المحقق الدواني
اولا بانه اذا كان هناك نزاع لفظي متفرع على نزاع معنوي لا يستقيم الحصر الذي ذكره السيد المحقق بقوله
فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا بحسب المعنى ومثل ما صوره من النزاع لا يطلق عليه الا النزاع اللفظي
وبيان ان النزاع لفظي انهم لما اتفقوا على ان الفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات عن المعلومات
لم يكن بينهم نزاع في ذلك ولما كان بينا ان الانتقالين والترتيب كلاهما صادران لاستحصال المجهولات
لم يكن له نزاع في هذا ايضا فبقي ان النزاع في ان لفظ الفكر يطلق على اي الامرين من غير ان ينكر احد الفريقين
ما يثبته الآخر فيكون النزاع لفظيا وتعقب عليه المحقق الدواني بان انحصار النزاع فيما ذكره بل بينهم نزاع
في ان سبب حصول المطلوب هو مجموع الانتقالين والترتيب لازم للسبب من غير ان يكون سببا او السبب
هو الترتيب كما صرح به السيد المحقق قده في دليل الفريقين حيث قال في دليل من قال انه مجموع الانتقالين
انه يتوصل من المعلوم الى المجهول واما الترتيب فهو لازم له وقال في دليل القائلين بانه الترتيب لان حصول
المجهول من مباديه يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقالان فهما خارجان ولا شك ان النزاع معنوي اذ يثبت
احد الفريقين ما ينفيه الآخر من السببية فان الفرقة الاولى تجعل السببية الانتقالين وتجعل الترتيب لازما للسبب
والفرقة الثانية تجعل الترتيب سببا والانتقالين خارجا عن السبب فان قيل لعل بعد الاتفاق على ان كلا
منهما سبب فلم يبق النزاع الا في اطلاق لفظ الفكر قلنا نقول هذا الاتفاق غير مسلم بل هو خلاف ما يشعر به
كلامهم كيف ولو كان النزاع في مجرد اطلاق اللفظ لم يكن لقوله ذهب المتقدمون الى ان الفكر هو كذا وتعليله
بان السبب الموصل به الى المطلوب وجه ولا لقوله وذهب المتأخرون الى ان الفكر هو الترتيب لان حصول
المطلوب يدور عليه وجودا وعدما بل كلامه صريح في ان كلا منهما يثبت السببية التامة وينفيها عما يسميه الآخر
فيكون نزاعا معنويا واعلم ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني قد اعترض على قوله وتحركاته في المعقولات
حركة من باب الكيف بان ما فيه الحركة يجب ان يكون قابلا لان ينقسم الى غير النهاية فرضا حسب انقسام
الزمان حتى يكون للمتحرك في كل جزء يفرض في زمان حركته قسم من تلك الاقسام والمعقولات التي يرتسمون

ان النفس تتحرك فيها ليست انقابلة لان تنقسم الى غير النهاية مثلاً لو فرض ان النفس تحركت في المعقول الذي
هو الحيوان الناطق في ساعة فلا بد ان يكون له في كل جزء يفرض من تلك الساعة معقول آخر كما ان للمتحرك
في السخونة في كل جزء يفرض في زمان حركته مرتبة اخرى من السخونة فيلزم ان يكون للنفس في نصف هذه
الساعة معقول آخر وفي ثلثها معقول آخر وكذا في ربعها وعشرها وجزء من مائة جزء منها الى غير النهاية ومن
البين انه ليس كذلك فالحق ان الفكر ليس بحركة بل هو حالة شبيهة بالحركة من حيث انها مستلزمة للزمان
ولهذا قال الشيخ في اوائل برهان الشفاء قد علم ان الفكر امر كالحركة للنفس تنتقل بها من شيء الى شيء وتتردد
طالبا لاوساط بل بان يلتفت الى احدها في آن ثم يلتفت الى آخر في آن آخر ولما امتنع تتالي الآنين كان لا محالة
بينهما زمان فاما ان يبقى الالتفات الاول في ذلك الزمان ويزول في الآن الذي يحصل فيه الالتفات الثاني
واما ان لا يبقى فيه حتى تكون النفس خالية عن هذا الالتفات فيه هذا اذا كان الانتقال بحسب الالتفات واما اذا
كان بحسب الصورة فان تحصل لها صورة في آن ثم تحصل لها صورة اخرى في آن آخر اما مع بقاء الصورة
الاولى او بعد زوالها وتحقيقه انه قد تقرر في مقره انه لا بد ان يكون لموضوع الحركة في كل آن من الآنات
المفروضة في زمان الحركة فرد مما فيه الحركة لم يكن في الآن السابق ولا يكون بعده ويكون الآنات المفروضة
فيه غير متناهية فوجب ان يكون الافراد غير متناهية ايضا ولا تمتنع الغير المتناهي الموجود بالفعل
بين الحاصرين ووجب ان يكون هي بالقوة والامكان بين المبدء والمنتهى افراد غير متناهية موجودة بالفعل
فيلزم الانحصار المذكور فالمتحرك في الاين مثلا ما دام هو متحرك ليس له في هذه المقولة الا حالة متوسطة
بين صرافة [illegible] وكذا المتحرك في الكيف وما فيه الفكر في الفكر ليس الا المعقولات وهي متناهية
ضرورة وجودها بالفعل لا بالقوة فالحركة حقيقة فيها لعدم الانتقال متحقق قطعا لكنه دفعي لامتناع التدريج فاذا
اراد الانسان الانتقال العالم بمجهول تصوري او تصديقي ينتقل من ذلك المجهول الحاصل له بوجه ما الى المبادي
المخزونة عنده وطالبا لمبادئه المناسبة فيلتفت الى معلوم ثم معلوم وحدوث كل من الالتفاتات آني ويتخلل
بين آني حدوث الالتفاتين زمان يبقى فيه الالتفات الحادث في طرفه فلا تتالي الآنات ومثاله يتخلل الى حدوث
في مادة صورة نوعية في آن ثم يبقى زمانا ثم يبطل ويحدث صورة نوعية اخرى وهكذا ولعلك تفطن بهذا ان
ما قال المحقق الدواني معترضا على معاصره في حواشي شرح المطالع ان اطلاق الحركة على الامر الواقع بمجرد
استلزامه للزمان في غاية البعد فان كل امر دفعي تستلزم الزمان ضرورة ان طرف الزمان لا يوجد بدونه

كيف ولا يطلقون الحركة على الحادث لا يقال اللازم منه اطلاق الحركة على مجموع الانتقالين الذين بينهما زمان
لانا نقول ذلك شبيه بان يطلق الحركة على الكونين الذين بينهما زمان سكون بسبب استلزامهما للزمان
ولا يخفى شناعته اذ على قياس ذلك يطلق الحركة على الحادثين اللذين بينهما زمان في غاية الرخاوة والسخافة
واعلم انه قال المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ان الحركة كما حقق في موضعه يستلزم ان يكون
للمتحرك في كل آن يفرض في زمان الحركة فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له في الآن السابق ولا
في الآن اللاحق وكما ان الزمان قابل للقسمة الغير المتناهية والآنات المفروضة فيه غير متناهية كذلك الآنات
المفروضة من هذه المقولة للمتحرك والنفس في صورة الفكر ليست كذلك اذ ليس لها في زمان الفكر الا العلوم المتناهية
كالجنس والفصل والصغرى والكبرى قال وقد لاح لبعض الفضلاء الذين علقوا الحواشي على
حواشي المطالع والشمسية بارد بحيل واوردت عليه هذا الايراد فذهب اولا الى ان الزمان مركب من الآنات
كما هو مذهب المتكلمين فحينئذ لا يلزم لاتناهي المعلومات فنبهته على فساده وان الكلام مع الحكماء القائلين بانقسام
الزمان الى غير النهاية ثم ذهب الى ان الحركة في الانتقالات بان يكون الالتفات الى المعلوم الاول
يتدرج في الضعف الى ان يلتفت الى المعلوم الثاني ويتدرج الالتفات الثاني في القوة الى ان يلتفت
اليه بالكلية ثم يتدرج هذا الالتفات في الضعف الى ان يلتفت الى المطلوب ويتدرج هذا الالتفات بالقوة
الى ان يلتفت اليه بالكلية فنبهته على ان الالتفات فعل من افعال النفس عند القوم والحركة عندهم منحصرة
في اربع مقولات هي الكم والكيف والاين والوضع فليتأمل والقطع ويمكن ان يقال الملاحظة ليس بفعل بمعنى
انها من مقولة الفعل بل هي من الكيفيات حقيقة فلا يمتنع الحركة فيها فتأمل ثم قال المحقق ولو قيل ان الصورة
تقوى وتضعف بحسب مراتب الالتفات فالنفس اذا لاحظ الجنس مثلا والتفت اليه فانتقل منه الى
الفصل بالتدريج لانه يضعف التفاتها الى الجنس ويقوى التفاتها الى الفصل مثلا بالتدريج فيحصل للنفس
حال انتقالها منه اليه صورة علمية آخذة من القوة الى الضعف منطبق على الالتفات الاول وهي صورة
الجنس وصورة علمية آخذة من الضعف الى القوة منطبقة على الالتفات الثاني هي صورة الفصل فيختلف
الصورة العلمية الحاصلة للنفس شدة وضعفا على سبيل التدريج لم يبعد وفيه انه لا بد على هذا من التزام
الحركة في كل صورة علمية حاصلة للنفس حال الفكر فلا بد ان يكون صورة الجنس مثلا كيفية غير قارة موجودة
بالاوصاف المذكورة وان يكون منطبقا على الزمان بحيث يكون في كل جزء منها نوع آخر غير متناهية

على ان تلك الصورة ليست الا غير قارة والا متجزية على الوجه المذكور على ان حصول الشدة والضعف في الصورة
من تعدد الملاحظة غير مسلم وعلى تقدير التسليم الافراد التي تعتبر الشدة والضعف فيها متباينة بالنوع فلا يتصور فيها
الفرد التدريجي حتى تكون حركة وبهذا ظهر ان ما قال بعض المدققين ان في الفكر حركة حقيقية لان الالتفات
والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة فما فيه
الحركة ههنا هو الصورة بهذا الاعتبار وهي امر متجدد ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها
حاصلة في الخزانة امرا ثابتا ولها بالفعل افراد متناهية فالقول بنفي الحركة ههنا ناش من قلة التفكر فيها وفي
الفكر انتقال من المبادي الى المطالب على سبيل التدريج ليس بشيء اما اولا فلان المعلومات التي تقع فيها
الانتقالات لما كانت متناهية فالملاحظات ايضا متناهية وعلى ما ذكره هذا القائل يكون ما فيه الحركة الملاحظات و
افرادها متناهية بحسب تناهي المعلومات المخزونة كما لا يخفى واما ثانيا فلان تلك الصور الغير المتناهية اما ان
تكون لمعلوم واحد او يكون وجود هذا الفرض كافيا في الاكتساب فيلزم ان يكون امر واحد ملاحظا مرات غير متناهية
في زمان متناه والا يلزم ان لا يكون المعلوم ملاحظا في زمان الفكر وهو ضروري البطلان وقد يقال ان تلك
الصور قد تكون جوهرية فهي بالقياس الى محلها اعني العقل كالصور الجوهرية بالقياس الى الجواهر في
استغنائها عن المحل بحسب حقيقتها من حيث هي هي وافتقارها اليه بحسب تشخصها وهم قد اتفقوا على نفي
الحركة في الجوهر كما لا يصح حركة الهيولى في الصور الجسمية كذلك لا يصح حركة النفس في الصور الجوهرية الذهنية
ولو سلم فيبطل حصر الحركة في المقولات الاربع وفيه انه قد سبق ان الصور الجوهرية اعراض في العقل فليس
نسبة الصور الجوهرية الى العقل نسبة الصور الجسمية الى المادة بل كنسبة السواد والبياض الى الجسم فتجويز ان
تكون الاعراض محلا لحركة الجسم في الحرارة والبرودة مثلا واجاب عنه الشارح في حواشيه على حواشي شرح
التهذيب بان الصور الجسمية بماهيتها من حيث هي هي مقومة للهيولى وهي تقويمها لوجود وباعتبار تشخصاتها
محصلات لتشخصها المبهم فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقائها لتشخصها المحصلة من تشخص تلك الصورة بخلاف الصور
العلمية لاستغناء النفس بماهيتها في تقويمها عنها وتحصل تشخصها بها فيمكن ان تكون موجودة بالفعل اذ يتشخصها
مع تجدد الصور العلمية القائمة بها واما الحصر فانما هو للحركة الواقعة في الامور العينية لا مطلقا وانت تعلم ان
هذا الكلام صريح في ان الصورة المطابقة علة لذاتها الهيولى والصورة اذا احتاجت على التشخص الى الهيولى
فاصرحوا عن آخرهم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فهي لي المعاصر وان تشخصية كما قوما

مبهمة بالنظر الى الاتصالات فهي متعينة الذات مبهمة الاتصالات فهي مع حلول الصور المختلفة فيها متشخص حقيقي
لا اشخاص متعددة فيتجدد الصور عليها مع بقائها بتشخصها فالتشخص الهيولى ليس بالصورة الشخصية بل التشخص للصورة
انما هو بالهيولى الشخصية ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل ولا يعقل هذية الحال بدون هذية المحل
فما ذكره الشارح من ان تشخص الصورة بتشخصيتها علة لتشخص الهيولى فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقائها بتشخصها
الحاصلة من تشخص تلك الصورة ليس بشيء لان تشخص الهيولى لم يحصل من تشخص الصورة ولو سلم ما ذكره مع كونه
مخالفا لما اجمع عليه الفلاسفة فلا يزيد على المناقشة في التنظير على انك قد عرفت ان الحركة في الصور كذا في
الماء الخطة ممتنع والقول بعدم تسليم نفي الحركة في الجوهر لا يجدي نفعا لان الاشكال مبني على ما زعموا وهم قائلون
بنفي الحركة في الجوهر فتامل ولا تزل قف له والحق انه عبارة الخ قال السيد المحقق قده في شرح المواقف
لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل من معلومات مناسبة له ولا شبهة ايضا
في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كان بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة
مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي وجاء لنا تحصيله
على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بالمبادي ثم
لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى
منها هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول
ما يوضع فيها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسطة بين المعلوم والمجهول
مجموع هاتين الحركتين واما الترتيب الذي ذكره المتأخرون في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما يوجد بدون
الاولى بل الاكثر ان ينتقل من المطلوب الى المبادي ثم منها الى المطلوب ولا يخفى انه يظهر بما ذكر في هذا
الكلام ان تعريف المتأخرين لانه تعريف باللازم وحقيقته هي الحركتان وان لا نزاع في الحقيقة بين
الفريقين وانما اوردوا في تعريف الفكر ما اوردوا لان المقصود انما هي الحركة الثانية وستقف على هذا
المعنى بابسط وجه فانتظره قف له قوله لهذا يلزم الواسطة الخ اقول قرر هذا الايراد كما قرره الشارح في حواشيه
على حواشي شرح التهذيب بانه كثيرا ما يقع الحركة الاولى بدون الثانية فيلزم الواسطة بين البديهي والنظري
لان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهي ههنا متحققة فلا يكون ضروريا ومناط النظرية تحقق الترتيب
اللازم للحركة الثانية وهي ههنا منتفية فلا يكون نظريا فلا يخفى انه يرد على المتأخرين اذ مدار النظرية لما

لما كان وجود الحركة الثانية [illegible] الاولى [illegible] ولا [illegible] [illegible] فلا يحصل الا بالانتقال
الاول التدريجي والانتقال الثاني الدفعي [illegible] البديهي [illegible] قطع النظر عن هذا [illegible] الذي ذكره بقوله
الان [illegible] غير منطبق عليها [illegible] النظرية لما كان وجود الحركة الاولى [illegible] الا بعد ان تحصل بالحركة
ان يحصل في [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
الاولى [illegible] الثانية [illegible] [illegible] [illegible] البديهي في الاقسام [illegible]
وفي صورة [illegible] الاولى [illegible] الثانية [illegible] [illegible] الواسطة [illegible] والمعلوم [illegible]
المذكور ايضا منطبق عليه [illegible] [illegible] [illegible] العلم [illegible] [illegible]
المتأخرين ان الفكر [illegible] [illegible] الثانية [illegible] النظرية [illegible] الحركة الثانية [illegible]
المشهور ولو كان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المطالب [illegible] الحركة الثانية
وحصول المطالب من المبادي [illegible] وجوده [illegible] كما يومي اليه كلام السيد المحقق [illegible] [illegible] المحاكمات
وسيجيء نقل كلامه فهذا الايراد [illegible] وقال بعض الاعلام [illegible] المتأخرين [illegible] فانه لتحصيل
لا يتبع [illegible] في الحركة الاولى فانه [illegible] [illegible] [illegible] فلو كان [illegible] بالحركة الاولى
مع الانتقال الثاني الدفعي [illegible] البديهي [illegible] [illegible] [illegible] الى البديهي والنظري و
لا يكون البديهي [illegible] [illegible] وهذا الايراد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
لزوم الواسطة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاولى [illegible]
اليه على هذا التقدير اولا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
من اقسام البديهي والنظري [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
يقال هذا وان كان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
عما قال السيد المحقق [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
الذي هو الانتقال [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
الانتقال [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] فانها لا تكون الا في الحركة الثانية وفيها
تحقق فيه انتقال في [illegible] لان [illegible] الانتقال من المطلوب الى المبادي بالحركة الاولى [illegible] على ان

ان الرفعة انما هي للطالب والحركة من المبادي الى المطلوب بالحركة الصاعدة وبالعكس بنازلة على ان المبدء
يحصل بالنسبة الى ما هو سبب له والرفعة انما هي للاصل لا للفرع فتى لك لئلا يفوت المقابلة بينهما ويحصل الحق
في هذا المقام ما قال السيد المحقق قدس سره ان الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكر باي معنى كان اذ قد اعتبر في مفهومه
الحركة وفي مفهوم الحدس عدمها واما بحسب الوجود بالنسبة الى شيء معين فلا يجامع مجموع الحركتين ويجامع
الفكر بمعنى الحركة في المعقولات اية حركة كانت ويجامع الحركة الاولى كما اذا تحرك في المعقولات فاطلع على
مبادي مرتبة فانتقل الى المطلوب دفعة ثم ان المراد بالمقابلة ههنا مطلق المباينة اذ من شرط التضاد تعاقب
التعاقب وهو غير ممكن بينهما وانتفاء التوافق ظاهر فتى لك لكن الراوي فسره [illegible] المحقق الطوسي قال
في شرح النمط الثالث من الاشارات الذكية في المعاني من الطالب للطالب بها مبادي تلك المطالب
كالحدود الوسطى وغيرها فهو اما ثبت [illegible] وقد يمكن [illegible] بتحركه اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب
واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود
الوسطى لكن من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن وهذا النص على ان انتفاء الحركة في
[illegible] دعوى الانفكاك بين [illegible] في شرح [illegible] قال
الفكر حركة من الانسان نحو المبادي والتدرج منها الى المطالب فما منه الحركة الاولى هو المطالب المشعورة
من وجه وما فيه الصور العقلية المخزونة عند العقل والنفس وما اليه الحد الاوسط والاقل والاكبر وما منه
الحركة الثانية وما هي فيه الحدود والقياسات والمقدمات المترتبة ترتيبا خاصا وما اليه الصور المطلوبة او
التصديق به فالحركة الاولى تحصل المادة والثانية تحصل الصورة فتم الفكر وبانتفاء [illegible] انتفاء الحركة
فيه اه وقال المحقق في شرح مطالع الانوار الفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التي الهيا مقدم
البطن الاوسط من الدماغ [illegible]
في المعقولات [illegible] ان انجذب من
الاول [illegible] الحركات المذكورة يتوجه النفس الى المطالب [illegible] في المعاني [illegible]
طالبة مبادي تلك المطالب المودية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها الى المطالب وقد يطلق على معنى ثالث
هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وهذا [illegible] الرجوع الى المطالب [illegible] وان كان [illegible]
منهما هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي هو من خواص الانسان والثاني هو الفكر الذي يستعمل

بازائه الحدس ولا يخفى ما في ظاهره من المنافاة وغاية التوجيه ما قال الحاكم ان الانتقال من المبادي الى
المطالب ليس بحركة والانتقال من المطالب الى المبادي حركة فكأنه ما اعتبر ههنا الاطلاق الانتقال اعم من
ان يكون تدريجيا او دفعيا والا فالواجب ان يكون الحدس بازاء الفكر بمعنى مجموع الحركتين حيث لم يوجد فيه
الحركتان بل بازاء الفكر باي معنى كان حيث لم يكن فيه حركة اصلا واعلم انه قال الامام الرازي الحدس هو
ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقتدر بشوق فيتقدم الشعور
بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقتدر به … خرج منه واعترض عليه المحقق الطوسي بان ذلك يخرج القسم الاول على
التناقض ووجه استقرار على الاول فهو انه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن
منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور بالحد الاوسط وهو مناقض لما فيكون الشعور بالمطلوب
متقدما على الشعور بالاوسط واجاب عنه الحاكم بان ههنا شيئين احدهما الصفة المطلوبة والنفس … بها فربما لا يكون
المطلوب في احدهما مشعورا به اصلا ثم اذا انتقل الى الاوسط يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعورا … ثم
ينساق به فالشعور السابق هو الشعور الاجمالي والمتأخر هو الشعور التفصيلي فلا تناقض فتأمل ولا يخفى ما فيه …
اعلم انه ان كان مذهب المتأخرين ان مدار الفكر هو تحقق الحركة الثانية التي من لوازمها الترتيب كما هو المشهور
من مذهبهم فلا يلزم عليهم كون شيء واحد بديهيا ونظريا معا بالنسبة الى شخص واحد او انتفاء الاولى مع تحقق الثانية
اذ في هذه الصورة تحقق النظر لتحقق مناطها ولا احتمال لما يوجبها فيهم وان كان مذهبهم ان الفكر عبارة عن
مجموع الحركتين كما يوجه اليه كلام صاحب المحقق فقد وقع عليه الحاكم توجيه نقل كلامه الشارح رحمه الله تعالى فلا اشكال
عليهم ايضا اذ في هذه الصورة تحقق الحدس عندهم لانتفاء مناط النظر اعني مجموع الحركتين فافهم فتأمل ومناط
النظرية تحقق مجموعهما آه فيه … منافيا لما ان المتأخرين وان فسروا الفكر بما يلزم الحركة الثانية اعني الترتيب
لكنهم … بان النظرية … تحقق مجموع الحركتين … على ذلك ما قال صاحب المحاكمات … اورد في تعريفها الفكر
الحركة الثانية … مجموع الحركتين وانما … بالحركة الثانية لانها اشهر لاستلزامها في الاغلب والاكثر
الحركة الاولى … مجموع الحركتين … الكل باشهر جزئيه او من اللازم بالملزوم فان قلت الحركة
الثانية … من الحركة الاولى لانه قلما يوجد … الحركة الاولى … كثيرا ما يوجد الاولى …
لا يكون اشهر من الاكثر وجودا فقد قال انها اشهر واكثر وجودا … الاولى فافهم فتأمل والاولى ان …
ان يقول … فتأمل … قال في الحاشية لان البديهي ما لا يمكن تفسيره …

حصوله بالنظر بان لا يتوقف على شيء من افراد حصوله وهو ليس الا ما يحصل بنفسه من غير واسطة في العلم فما يكون فردين البديهية حصوله بواسطة النظر في المبادي يكون نظريا فالبديهية مخصوصة بالبسائط والمحدود والمركب يحاصل نفسه بالصورة الاجمالية والنظرية مخصوصة بالحقائق المركبة الحاصلة بالصورة التفصيلية فان قلت يمكن حصول حقيقة مركبة بالصورة التفصيلية [illegible] من غير حركة فكرية فاذا الشيء حصولها لكل شخص من اشخاص العقلاء كما هو الممكن لا تكون نظرية اذ لا يتوقف فرد من حصولها على النظر مع تحقق الواسطة في العلم وهي المبادي المرتبة الحاصلة وفيه قلت لما كان المعتبر في البديهية [illegible] بان لا يكون شيء من افراد حصول المطلق متحققا كان او مقدرا مرتبا على النظر وهي المركبة الفكرية كان المعتبر في النظرية الايجاب الجزئي بان يكون شيء منها وان كان مقدرا متوقفا عليها والحصول بالنظر يمتنع ان يحصل بغيره [illegible] وكذا حصول المقدر لا يتحقق الا بالنظر فكون جميع افراد تلك الحقيقة حاصلة من غير نظر بل بالحدس [illegible] حصول النظرية بالحدس لا يوجب البديهية فان من افراد المقدرة ما لا يمكن ان لا يتحقق بغير النظر وهو [illegible] بناء على وجود المبادي في نفس الامر فتذكر [illegible] ان النظري [illegible] توقف فرد من افراد حصول المقدر على الافراد [illegible] والمحدود المجمل و النظرية بالحقائق [illegible] الى قوله ومن هو [illegible] فقال في [illegible] في [illegible] الا ان الانسان [illegible] في [illegible] ولا يجوز ان يكون النوع معرفا للجزئيات [illegible] ولهذا قالوا ان هذا التعريف لا يكون الا لفظيا لا يقال ان التعريف [illegible] والنوع المشترك [illegible] ان يكون الشيء [illegible] للاقوى المعرفة فان العلم بالكنه [illegible] بالنظر [illegible] بالصورة التفصيلية على [illegible] فالنوع [illegible] بالكنه و [illegible] بالحقيقة [illegible] تحصيل المجهول [illegible] فان العلم بالكنه عبارة عن

علم نفس حقيقة الشيء وهو في تحصيل بحقيقته [illegible] او احوال النظر في تحصيل [illegible] كما في علم حقيقة

الشيء بالحدود او حقيقته كما في علمه بالرسوم بناءً على تجويز افادة الرسم كنه الحقيقة وفي تحصيل بالتجشم الكامل

تحصيل [illegible] ففي تحصيل بالحصول المبادي وفي تحصيل بان تحصيل المبادي اليه وفجأة بلا تجشم الفكر في العلم الاول

اعني العلم بحقيقة الشيء [illegible] بتجشم الفكر النظري قطعا سواء تحصل بالحد او بالرسم والعلم الثاني اعني العلم بحقيقة [illegible]

[illegible] بالتجشم الفكر [illegible] حصول المبادي وفجأة او بديهة ضروري قطعا فان اراد الشارح بالحد بالكنه

[illegible] فالقول [illegible] بالنظر [illegible] قطعا لا [illegible] وقد صرح الشارح في الحاشية [illegible]

العلم بالمبادي [illegible] او الحدود [illegible] بالضرورة [illegible] الاجمالية [illegible] العلم [illegible] في الثاني

وان اراد [illegible] بالاصطلاح [illegible] المتقدمين [illegible] الشارح [illegible] اعني علم الشيء [illegible] الحكم بانه [illegible]

بالنظرية [illegible] ان تحصيل المبادي وفجأة ثم تحصيل المطلوب وفجأة فيكون [illegible] العلم ضروريا لا نظريا

[illegible] قال الشيخ في الفصل السادس من اولى برهان الشفاء [illegible]

[illegible] في [illegible] التعليم والتعلم [illegible] ان يكون [illegible] فيكون [illegible] ان يكون

[illegible]

[illegible] كان [illegible]

[illegible] الشيخ [illegible] امكانه [illegible]

[illegible] في [illegible]

[illegible] فكان [illegible] في الذهن [illegible]

على حصوله [illegible] ان يكون [illegible] تحصيل الحاصل واما ان لا يكون [illegible]

فرض [illegible] يكون [illegible] للطالب [illegible] الحصول [illegible]

فاصل الطالب [illegible] الطالب [illegible] الانسان [illegible]

[illegible] الانسان [illegible]

وهو [illegible] الامام [illegible] قال الامام الرازي في [illegible] المطلوب [illegible]

[illegible] النفس [illegible] تحصيل [illegible]

[illegible] العلم [illegible] ان يكون [illegible] وقال [illegible]

مجهول مطلقا فلا يمكن طلبه فانى منها فنعلم ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كلما يحصل منه يكون ضروريا حاصلا بلا اكتساب

[illegible] بخلاف [illegible] فانه منقسم الى ضروري ومكتسب واعلم انه قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق لانه

ان الوجه المجهول [illegible] انما يكون كذلك لو لم يقترن به الوجه المعلوم كما تمثلت من الذات المجهولة التي يعلم بخاصتها العرضية

فان [illegible] الذات [illegible] لو كانا معلومين ومجهولين استحال الطلب وانما صح الطلب لكون احدهما معلوما والآخر مجهولا

[illegible] الاقتران في قوله وانما يكون كذلك لو لم يقترن به الوجه المعلوم [illegible] واجزاء

[illegible] فلا يعلم [illegible] المعلومين ودون المعلوم والمجهول فلا يكون [illegible] ان الوجه المجهول بما هو مجهول

[illegible] الوجه [illegible] فكان الاقتران بين الموجود والمعدوم وان اراد ان الوجه المجهول من شانه ان يقترن به الوجه

المعلوم [illegible] معلومية [illegible] غير مفيد وان اراد به معنى آخر فلا بد من التصوير حتى ينظر فيه والحق ان الشيء اذا

كان معلوما من وجه [illegible] الانسان مثلا اذا علم بوجه الضاحكية ولم يعلم بوجه الناطقية فيمكن ان يحصل الوجه

المعلوم [illegible] الوجه المجهول من الافراد ومرآة لملاحظة الحقيقة المجهولة فيكون [illegible] علمها بوجه

المجهول [illegible] بوجه اجمالي لا انطباق الوجه المعلوم عليها فيكون شيء [illegible] ومجهول [illegible]

[illegible] الحاصل اذ المجهول نفس حقيقة الشيء والوجه المعلوم [illegible] فالمجهول

[illegible] مطلقا [illegible] وان المطلوب هي الحقيقة [illegible]

[illegible] ان الوجه المجهول [illegible] مجهول مطلقا فان المجهول

المطلق [illegible] الشيء [illegible] الوجه المجهول ليس كذلك بل [illegible] الوجه المعلوم

[illegible] الوجه [illegible] الذات [illegible] التي [illegible] الوجه المجهول [illegible] الاعتبارات [illegible]

[illegible] العلامة الشيرازي [illegible] الانسان [illegible]

[illegible]

[illegible] الانسان [illegible] معلوم

[illegible]

[illegible]

[illegible] النظر [illegible]

[illegible] ان المطلوب معلوم

بذاته باعتبار ومجهول بذاته باعتبار آخر من جهة تناقض لما عرفت ان معلومية يرجع الى معلومية اجزائه [illegible]
يرجع الى [illegible] ان الاجتماع بين اجزائه الاانه مصير وبينهما مطابقة لهوية ومبنى الجواب المشهور ان [illegible] المجهول
معلوم بالوجه [illegible] ان [illegible] لتوجه النفس الى طلبه معلوم مع كونه مجهولا [illegible]
وما هو [illegible] كون الشيء [illegible] بالذات اخص من ان يكون معلوما بالذات [illegible]
[illegible] فان [illegible] الاجزاء لا يرجع الطلب انما [illegible] الى الجواب [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] ولا [illegible] بناء على انه لم يتميز في الذهن [illegible]
وهذا [illegible] فقال [illegible] المحقق [illegible] الشيء شرح [illegible] الاصول ان هذا الجواب راجع الى الجواب المشهور [illegible]
كما [illegible] بل [illegible] ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه لا من [illegible]
المجهول [illegible] الجواب المشهور [illegible] هذا الجواب [illegible] يرجع الى ان الشيء المجهول [illegible]
[illegible] ان التصور [illegible] ان يتصور [illegible] ويكون [illegible]
[illegible] في هذا [illegible] والثاني ان يحصل تصورها [illegible] لتصور الانسان [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] في الذهن والهيئة الواحدة هو الانسان كما ان اجزاء البناء موجودة متفرقة
ولا [illegible] ان الاجتماع فهذه اجزاء الانسان موجودة في الذهن ولا وجود للانسان فيه [illegible]
المحصل [illegible] فقال [illegible] في جواب [illegible] الامام الرازي في هذا الكلام مغالطة صريحة فان المطلوب ليس
هو [illegible] الشيء الذي [illegible] وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقا وليس [illegible]
مطلقا [illegible] قال [illegible] الرازي في شرح حكمة الاشراق حيث قال [illegible] ان [illegible]
المجهول [illegible] الذات التي صدق عليها الوجهان
ولا [illegible] الذات التي يصدق عليها الوجهان [illegible]
[illegible] ولا معلومية [illegible] الوجه [illegible]
فان [illegible] المجهولة والا معلومة [illegible]
[illegible] الجواب ان المطلوب هو الانسان مثلا معلوم [illegible]
والمقصود بالطلب [illegible] العلم بالمطلوب من وجه [illegible] العلم [illegible] الوجه حاصلا قبل [illegible]
[illegible] فليس المطلوب [illegible] المعلوم [illegible] كان المطلوب مجهولا من [illegible] الوجه [illegible]

معروف للمطلوب وليس مشعوراً بالذات فانما المطلوب امر ما لشيء هو ذو الوجهين [illegible]
ذي الوجهين مفصلاً انا انما نعلم الانسان من حيث انه كاتب ولم نعلمه من حيث انه حيوان ناطق فطلبناه
من الوجه الذي كنا لا نعلمه فانتقلنا عن الانسان المشعور به بوجه الكاتب الى مباديه اعني الحيوان الناطق
فلما استحضرنا تلك المبادي ورتبناها وجعلناها مرآة لملاحظة الانسان مثلاً وانتقلنا بها اليه فقد علمناه بالذات انه
من حيث انه حيوان ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولاً من هذا الوجه المطلوب فكل من الانتقالين هو ذو الوجهين
المشعور به بالوجه المعلوم قبل الحركة الفكرية والمعروف بالوجه الذي كان المطلوب مجهولاً من ذلك الوجه
فههنا ثلثة امور الوجه المعلوم الذي كان المطلوب مشعوراً به قبل تلك الحركة والوجه الذي كان المطلوب
مجهولاً بذلك الوجه وصار معلوماً به بعد الحركة الفكرية وذو الوجهين فالاول كالكاتب مثلاً والثاني كالحيوان
الناطق مثلاً والثالث كالانسان مثلاً ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان ما قال [illegible] المحقق في [illegible]
[illegible]

فيه ان هذا الكلام مع ابتنائه على القول بامتناع حصول صورة المعرف بالفتح في الذهن وهو سخيف باطل كما ستعرفه ان

شاء الله تعالى لا يجدي الى ذلك لما عرفت ان المطلوب هو الذي يتوجه اليه النظر فعلى مذهب من يقول بعدم

حصول صورة المعرف بالفتح في التعريف يكون القصد بالنظر هو الالتفات بالذات الى المعرف بالفتح فيكون

المطلوب هو ذلك الالتفات فليس المطلوب صورة الوجه المعلوم ولا صورة الوجه الآخر الذي جعل معرفا بعد

الظاهر لعدم تعلق القصد بهما بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفت اليه بالذات وصورة

المعرف ذريعة للالتفات اليه فقد صح كلامنا قال المحصل على هذا المسلك ايضا وان كان مراد الشارح الاعتراض[عليه]

ما قال انه طلب حصول الصورة حصول صورة الشيء المعرف بالفتح فقد عرفت ان هذا القول محال لا مدخل له في الجواب

فيكون الجواب عما ذكرنا الا ان يراد ان يكون قول الشارح فمن اين المطلوب امر ثالث سوى الوجهين حشوا باطلا

على ان ... فيه ... هذا القول على المسلكين بان يراد بحصول صورة المعرف بالفتح اعم من ان يكون حصولا

بالذات او بالوجه ... انه ليس ... فالكلام ما قال المحصل في هذه العبارة كما ترى انما كلام بعبارة فيها سبق وانما زاده

الشارح ... لبعد ... للاعتراض عليه فقال ولا تشتبه قوله وانما قيدنا المطلوب بالتصوري آه اورد عليه

كل من نظر في كلامه ان هذا الشك لا يختص بالمطلوب التصوري بل يعم المطلوب التصديقي ايضا فان اذعان

النسبة اما معقول عندنا بالكلية بحيث انه ليس بحاصل للنفس اصلا وحاصل اما على الاول كيف الطلب وعلى

الثاني طلبه تحصيل الحاصل ومن ثمة قال شارح المطالع في بحث التعريف ان هذا الشك وارد على المطالب التصديقية

ايضا فلا وجه لتخصيصه بالتعريف كما زعمه الامام وان قيل الحكم متعلق بالعلم التصوري فهذه الجهة لا تصلح لان تكتسب

ومن جهة انه متعلقة نفس الاذعان ينبغي ان ... وبالجملة الاحكام المتسابقة معلوم باعتبار التصور الذي

يمتاز عما عداه ومجهول باعتبار التصديق الذي هو المطلوب بحسب ذلك يلزم فيه تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول المطلق

الا ان ... في التصور فان حقيقته ليس الا نفس الصورة الحاصلة فلا يتعلق به الا العلم الواحد

اعني العلم التصوري ... الا معلوم فيلزم تحصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق

وبالجملة لزوم ... المذكور في التصور اظهر وابين لان الحاصل ... تحصيل ... فيه الاشتباه

يقال وان سلمنا ان لزوم الاشكال في التصور اظهر لكن الشك ... المطلب التصديقي ايضا بان يقال

لو كان ... بانه اما معلوم فيلزم ... او مجهول المطلق او معلوم فيلزم تحصيل الحاصل وانت تعلم انه لا يلزم

تحصيل الحاصل في التصديق ... في كون امر مطلوبا توجه ... اليه ... فعلى ... التصور

المتعلق به فاذا اردنا تحصيل الاذعان باحد طرفي النسبة تصورنا النسبة تصورا ساذجا ثم رجعنا الى خزانة ما عندنا من
القضايا اليقينية والظنية فاذا ظفرنا بالمبادي المناسبة واتفق اجتماعها على ترتيب مخصوص حصل لنا ما هو
المطلوب من الاذعان فقول الشاك لانه اما حاصل فيلزم تحصيل الحاصل ظاهر الفساد وبهذا ظهر ان ما قيل
في الاعتذار من قبل الشارح ان منع تخصيص الشك بالتصورات بوان التصديق اى الاذعان ليس من
قبيل العلم عند الشارح بل من لواحقه فلا يتوجه السؤال بانه اما حاصل فيلزم من تحصيل الحاصل او مجهول
فيلزم طلب المجهول المطلق لانه معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل الحاصل بل هو الاذعان وهو
ليس من قبيل العلم بالاحاجة اليه كما لا يخفى **قوله** موضوع العلم قال [illegible] في الفصل [illegible] من ثانية برهان
الشفاء الموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في العلم عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية
لها والمسائل هي القضايا التي [illegible] [illegible] ثم قال [illegible] في
المسائل [illegible] العلم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] في العلم [illegible] العوارض الذاتية [illegible] فان قيل فصح

بمنزلة في التحصيل بانه لو كانت العوارض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يدخل كل علم في كل علم وصار الامر
ليس في علم مخصوص [illegible] ولما كانت المسائل [illegible] بالنسبة [illegible] بان [illegible] الشيء من جهة
نوعه او نوع [illegible] عارض غريب له فيقال المراد بالاعراض الغريبة التي حكم بعدم جواز البحث عنها
الاعراض الغريبة لموضوع العلم [illegible] المسائل مطلقا [illegible] فلا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض الغريبة
لموضوع المسائل اذا كانت اعراضا ذاتية لموضوع [illegible] المسائل [illegible] المتعلقة بانواع الموضوع
والانواع [illegible] في العلم [illegible] عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت
اعراضا ذاتية له [illegible] ولا وجه [illegible] في العلم الا عن
العوارض الذاتية لموضوعه [illegible] موضوع العلم [illegible] ان موضوع المسئلة
قد يكون نوعا من موضوع العلم او نوع [illegible] الذاتي [illegible] محمول المسئلة [illegible] العرض الذاتي لنفس
موضوع العلم [illegible] او نوع [illegible] الذاتي كان [illegible]
[illegible] موضوع المسئلة [illegible] غريبا لموضوع المسئلة [illegible]
[illegible] في بيان [illegible] بان الاعراض الغريبة لا تحمل
مطلوبات في [illegible] المسائل البرهانية [illegible] اليقين الدائم الثابت [illegible] الاعراض الغريبة [illegible]
[illegible] اعراض غريبة بالقياس اليه واما المتأخرون حيث اقتصروا على البحث عن العوارض
الذاتية لنفس موضوع العلم فاما ان يقال انه معول على المسامحة كما صرح به المحقق الدواني واما ان يقال
ان المراد بالبحث عن العوارض الذاتية [illegible] على موضوع العلم [illegible] او اعراضه الذاتية او انواعها كما
قال الشارح المطالع والذين [illegible] على ان البحث مختص بالعوارض الذاتية فمنهم استاذ الشارح [illegible]
لبيانه [illegible] الشارح رحمه الله تعالى وتبعهم [illegible] المحقق الدواني حيث قال في حواشي
شرح المطالع [illegible] قولهم في العلم يبحث عن العوارض الذاتية لموضوعه انه يبحث عن اعراض ذاتية لموضوعه من
حيث انه [illegible] موضوعات مسائله فيكون [illegible] لنفس الاعراض الذاتية لموضوعات
المسائل فانهم كثيرا ما يقولون تارة محمولات المسائل اعراض ذاتية لموضوع العلم وتارة يقولون انها اعراض
ذاتية لموضوعات المسائل [illegible] المحقق الدواني
بان ما ذكره [illegible] الاحوال التي [illegible] موضوع العلم [illegible] فانها اعراض ذاتية

للعام من حيث انه الفرد الذي تلك الحال مختص به مثلاً يكون احوال الجسم الطبيعي بالنسبة الى الموجود المطلق
الذي هو موضوع الالهي عرضاً ذاتياً له لانه اذا وضع الموجود من حيث انه الجسم الطبيعي يكون احوال الجسم عرضاً ذاتياً
له من تلك الحيثية فيلزم اختلاط مسائل العلمين بل يكون جميع العلوم علماً واحداً هو الالهي ولعل التحقيق انه
انما يلزم اختلاط مسائل العلوم لو اخل بالحيثيات واما مع رعاية الحيثيات بجهات البحث فلا يلزم الاختلاط وهذا كما
لا يخفى على المتفطن وليعلم انه قال ذلك الصدر في حواشي شرح التجريد ان العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم
هو ما يعرض الشيء لذاته اي بلا واسطة في العروض او يعرض بواسطة مساوية فلا يكون اخص منه ولما راموا
ان يكون مسائل العلوم البرهانية قوانين كلية ولا يصدق حمل الخاص على العام كلياً جعلوا ما يكون من العوارض
الاخص من الموضوع على نوعه او على ما هو بمنزلة نوعه حالاً كلياً ومن ههنا تسمعهم يقولون ان موضوع مسائل
العلم قد يكون نوعاً من موضوع العلم وقد يكون عرضاً ذاتياً له وقد يكون نوعاً من عرضه الذاتي وهذا الكلام يدل على
انه يجوز كون محمولات المسائل اعراضاً ذاتية لموضوع العلم ولما اورد المحقق الدواني بان الايراد من ان
المذكور في فصل النبات والحيوان من المحمولات مثلاً اعراض ذاتية لهما لا ما هو الاخص الاول بل هي غريبة
غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو الموضوع عنه لما اعترفوا ان الاعراض الذاتية الخاصة اعراض غريبة للعام
فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى التالي لا يصح البحث عنها في تلك الاصول بل يجاب عنه بان غريبة من ان
في الفصل الذي موضوعه الخاص انما يكون العرض الذاتي للخاص اجاب عنه بانا نختار ان المحمولات المذكورة
في باب الحيوان اعراض ذاتية للنبات والحيوان قوله تكون اعراضاً غريبة للجسم الطبيعي نقول ان اراد انها
اعراض غريبة للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي فمسلم ولا ينافي ذلك كون الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي كلياً وكثير منها عارض
بواسطة امر اخص وان اراد انها اعراض غريبة للجسم على ما هو موضوع العلم المذكور فهم فان موضوع العلم ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية من حيث انه وضع في العلم فاذا وضع الجسم الطبيعي في باب بحيث على انه نبات كانت محمولات
ذلك الباب اعراضاً ذاتية للنبات واذا وضع في باب على انه حيوان كانت محمولات ذلك الباب اعراضاً ذاتية
للحيوان واذا وضع في باب على انه جسم طبيعي كانت محمولاته اعراضاً ذاتية له بما هو جسم طبيعي والحاصل ان
قيد الحيثية مأخوذ في العوارض الذاتية ايضاً فالموضوع ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية من حيث ان
تلك الاعراض ذاتية له فتأمل فيه المحقق الدواني حيث قال المراد بالبحث عن العوارض الذاتية ان يكون
المثبت في العلم هو البحث عنها اعم من ان يكون البحث عن نفسها او ذلك بان يجعل موضوع المسائل منه

موضوع المسألة وتثبت له بعرض ذاتي له كما تقدم اللاهجي في قولهم كل جسم فله حيز طبعي او عائد جع اليها كما في البحث عن
الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم فان البحث عنها وان لم يكن بحثا عن العرض الذاتي لموضوع العلم الا انه
يرجع الى البحث عنه ضرورة ان تلك الاحوال ان اختصت مع تقابلها لانها على سبيل التردد يكون المفهوم المردد
عرضا ذاتيا لموضوع العلم وبالجملة ان موضوع العلم كما يكون غير موضوع المسألة وغيره كذلك محمول العلم يكون غير
محمول المسألة وغيره فهو على الانحاء بل الغير هو مفهوم مردد بين محمولات المسائل المتقابلة اي امر دائر بينها وعلى كل تقدير
العرض الذاتي لموضوع العلم والمبحوث عنه في الحقيقة محمول العلم فالبحث بحسب جليل النظر وان كان من الاعراض
التي هي مغايرة لموضوع العلم لكن يرجع البحث الى المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوعه وهذا اعني المفهوم المردد بين
تلك المحمولات المتقابلة فالعلم يتجاوز البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم ومدار المبحوث عنه في الحقيقة هو محمول
العلم واعترض عليه بعض المحققين بوجهين الاول ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل المتقابلة من الاحوال
الاعتبارية وما يبحث عنه في العلم الحكمي الغير ضرورة احوال حقيقية ورد بانه ان اراد بالاحوال الاعتبارية الاحوال التي
التي لا تحقق لها في نفس الامر اصلا الا بالاعتبار ولا من جهة المنشاء فلا نسلم ان المفهوم المردد كذلك بهذا المعنى كيف و
ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل امر ينتزعه العقل عن منشأ صحيح اعني محمولات المسائل وان اراد بها ما لا وجود
لها بالذات فلا نسلم انه يلزم ان يكون الاحوال المطلوبة بالبرهان والمقصودة بالاثبات امورا موجودة بالذات
وما قال الشارح في حواشيه على حواشي شرح التهذيب ان حاصل الاعتراض ان ذلك المفهوم المردد امر اختراعي
حاصل بفعل العقل واختراعه فليس بشيء كما لا يخفى والثاني انه يلزم ان لا تكون محمولات المسائل مقصودة
بالذات والضرورة تشهد بخلافه قال الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا تحمل مطلوبات في مسائل
الصنائع البرهانية لعدم صلوحها للحاق اليقين الدائم بها وزيف بان كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع
العلم لا توجب ان لا تكون مقصودة في المسائل كيف وانها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل ومراد الشيخ
ان الاعراض الغريبة لمحمولات المسائل لا تكون مطلوبة بالبرهان فالحق ان يقال لو كان المقصود من
الاعراض الذاتية للانواع اثبات مفهوم المردد بين محمولات المسائل لم تكن المسائل مقصودة بالذات بل يكون
المقصود شيئا آخر فقوله اي الامور الخارجة آه الظاهر ان مراده بالامور الخارجة العارضة الامور الخارجة المحمولة
عليه بالمواطاة لانه قد اشتهر فيما بين المتأخرين ان المراد بالعروض والحمل حمل المواطاة فلما انهم ان المعتبر في
المسائل هذا الحمل وذكر المبادي في الامثلة تسامح وقد صرح به استاذ الشارح الخ في حواشي شرح التهذيب

ولا يخفى على المتفطن انه مخالف لما صرح الشيخ في الفصل الاول من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء حيث قال

العلم الذي نحن في [illegible] الطبيعي [illegible] علم جزئي بالقياس الى ما تذكره فيما بعد وموضوعه [illegible]

موضوعها [illegible] من جهة ما هو واقع في التغير والمبحوث عنه فيه هو الاعراض [illegible] من جهة ما هو كذلك وهي

الاعراض التي تسمى [illegible] الذاتية [illegible]

[illegible] واضح على [illegible] المحمول [illegible] العرض الذاتي [illegible]

[illegible] قيام [illegible]

[illegible]

[illegible] الاول الاعراض الذي [illegible]

[illegible]

والتعريف [illegible] الذي [illegible]

[illegible] ان لا [illegible] الاحوال [illegible]

[illegible] من حيث العموم او الخصوص [illegible] الذاتي [illegible]

حيث العموم او الخصوص [illegible] موضوع العلم الطبيعي [illegible]

[illegible] من حيث العموم [illegible] من حيث الخصوص [illegible]

[illegible] العارض لامر [illegible]

وله بالسواء [illegible] من الاعراض الذاتية وان [illegible] الاحوال [illegible]

[illegible] ان يقول ان العارض الذاتي للامر الاخص [illegible]

الاعم والاخص والاتحاد [illegible] ان يكون العرض الذاتي [illegible] الاخص [illegible]

[illegible] في العارض للامر الاعم فان الاعم [illegible] الاخص [illegible]

او الاخص [illegible] ان الاعم [illegible] الاخص [illegible]

[illegible] الاخص [illegible] العرض الذاتي لا بد له من الاختصاص [illegible] العارض الذاتي [illegible]

[illegible] الخاص بما هو خاص وفيه ان الاختصاص غير [illegible] في العرض الذاتي [illegible]

[illegible] الاتحاد بين الاعم والاخص [illegible] العارض للاعم [illegible] الاخص [illegible]

وقد [illegible] في [illegible] ان المعتبر في الموضوع هي الطبيعة لا بشرط شيء وهي مرتبة من حيث هي هي
بان تكون الحيثية فيها للاحاظ اي تكون الحيثية ملحوظة من حيث هي هي وان كان [illegible] الى قيود ولكن لم يقيد
اللحاظ بشيء [illegible] من الماهية لا بشرط شيء فان الحيثية فيها قيد الماهية الملحوظة في اللحاظ فلا بد لها من ان تلحظ
مجردة عن القيد ولو في اللحاظ واما [illegible] الماهية لا بشرط شيء فلا هي مجردة عن القيد ولا مجردة انما
[illegible] ولا [illegible] المرتبة [illegible] اجتماع النقيضين كما في مرتبة لا بشرط
شيء [illegible] ما ذكره جار في المطالبة
[illegible] فتكون العوارض [illegible]
[illegible]
[illegible] واحدة
[illegible] الامر الواحد
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] موضوع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] العوارض [illegible]
[illegible] العوارض الذاتية [illegible]
[illegible] الموضوع [illegible]
[illegible] المسائل
[illegible] المسائل [illegible]
[illegible] الموضوع [illegible] العوارض [illegible]
[illegible]

الا ولية اما ان يكون لفصل واما ان يكون لعوارض هي للجنس ايضا اولية مثل قولنا كل كم اما مساو او غير مساو وقولنا كل جسم اما متحرك
او ساكن واما لعوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة بها اولية وذلك اذا كانت العوارض انما
تعرض للجنس اذا صار نوعا بعينه مثل قولنا كل عدد اما زوج واما فرد فالزوج والفرد ليس يعرض للعدد اولا
بل ما لم يصر العدد نوعا معلوما لم يكن زوجا ولا فردا لان الزوج والفرد عوارض لازمة لانواعه وكذلك قسمة
الحيوان الى الضاحك وغير الضاحك وغير ذلك لان هذه عوارض يعرض الانواع بعد ان تقومت طبائعها النوعية
ولا يكفي طبيعة الجنس في ان يعرض شيء من هذه العوارض فهي من جهة القسمة اولية للجنس واما بذاتها فليست
اولية له والقانون في تمييز الامرين ان تمتحن وتأخذ طبيعة الجنس مجردة صرفة مثل قولك عدد او جسم فان امكن
ان يكون صالحا لان يعرض له الامران في الحالين فعروضهما اولي وعند هذا الامتحان يكون جسم ما يصلح لان
يتحرك ويسكن ولا تجد عددا ما يصلح لان يكون زوجا وان يكون فردا فان طبيعة الجسمية كافية لان يعرض وربما قد
عرض لها الامران قبل ان تلتفت الى لحوق فصل لها وليس طبيعة العدد كافية في ان تتصور لها وقد عرض لها احد
من الامرين ما لم ينضم اليها في الذهن فصل وهذا الكلام صريح في ان العارض للشيء الاعم بواسطة الاخص هو الذي
ليس عرضا ذاتيا للاعم ومما اجاب به هذا القائل بما محصله ان كلام الشيخ مبني على انه اخذ الجنس لا بشرط شيء بمعنى الشيء
المطلق واما ان اخذ لا بشرط شيء بمعنى مطلق الشيء او لا لا بشرط شيء فتكون تلك العوارض اولية للجنس فلا
سخافة فتدبر ولو سلم ما ذكره فانما يجري في موضوعات المسائل التي موضوع العلم ذاتي لها ولا يتم فيما اذا كان موضوع
العلم نوع عرضه الذاتي لان حقيقة الموضوع من حيث هي هي ليست متحدة مع نوع عرضه الذاتي بالذات فما يعرض
بالذات لا يكون عارضا لها بالذات اصلا وايضا لا يجري ما ذكره فيما اذا كان موضوع المسألة العرض الذاتي
الغير المحمول بالمواطاة او عرض العرض الذاتي كك ومحمولها عرضي العرض الذاتي المذكور كما لا يخفى على المتأمل
ومنها ما قال بعض الشراح في بعض حواشيه ان ما يلحق الشيء من حيث الخصوص وان امكن ان يكون من
العوارض الذاتية لنفس الشيء اعم من ان يكون من حيث العموم او من حيث الخصوص لكن تجويز البحث
عن هذه العوارض يستلزم كون العلم الجزئي كليا وعدم تباين العلوم ودخول كل علم في كل علم فان العوارض
الذاتية للعلم الاعلى مثلا يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود [illegible] على هذا التقدير يكون بعض [illegible]
يكون الموجود بما هو [illegible] بالنظر الى الاتحاد يكون [illegible] الذاتية [illegible]
الالتام من حيث هي بابه المفردات [illegible] بعض الاقوام بان [illegible] ان يكون [illegible] في العلوم

[illegible] الكلي [illegible] في الاسم الكلي [illegible]

[illegible] من حيث [illegible] من حيث [illegible]

[illegible] في الاسم الكلي [illegible]

[illegible]

[illegible] من الاجزاء [illegible]

[illegible] الحيوان [illegible]

[illegible]

[illegible] الافراد [illegible] الطبيعية [illegible]

[illegible] الى الافراد [illegible] العرض

[illegible] من حيث انها

[illegible] في العلم [illegible] الاعراض [illegible]

[illegible] من حيث انها سارية في الافراد كلها [illegible] من العوارض

[illegible] جميع الافراد ومنها [illegible] من حيث انها سارية

[illegible] الطبيعية [illegible] من حيث انها سارية في جميع الافراد

والثاني [illegible] للاخص [illegible]

[illegible] في الافراد [illegible] العوارض الذاتية لموضوع

العلم [illegible] كان موضوع العلم [illegible] الطبيعية [illegible]

[illegible] فان

كان [illegible] من [illegible]

الموجودة في [illegible] الموضوع [illegible]

[illegible] المركب التقييدي [illegible]

[illegible] الافراد [illegible] من حيث [illegible]

[illegible] الافراد [illegible]

كون العلم الجزئي كليا وبعد تمايز العلوم فان العوارض الذاتية لموضوع العلم الطبيعي مثلاً يكون عوارض لموضوع
العلم الالهي اعني الموجود من حيث انه سار في بعض الافراد وفيه انه لا يلزم ان تكون العوارض المبحوث عنها
في العلم الكلي [illegible] فانه لا يلزم ان تكون العوارض الذاتية لموضوعات العلوم الجزئية اعراضا
ذاتية لموضوع العلم الكلي وقد يقال ان [illegible] انه ان اريد بالطبيعة السارية في بعض الافراد الطبيعة السارية في
بعض الافراد [illegible] الاخص فما يعرضها انما [illegible] الا الاعم
فحينئذ [illegible] ان اريد به اي بعض كان ففيه ان ما يعرض الاخص [illegible]
عارضا للطبيعة المطلقة [illegible] ما يلزم ما لزم فان قيل قد صرح الفارابي في التعليقات بان العلم
الالهي [illegible] موضوع يشمل على جميع الطبيعيات [illegible] الى [illegible] العلوم الكلية الى العلوم الجزئية وقال الموضوع
[illegible] متحرك او ساكن والجوهر [illegible] فيه هو الاعراض اللاحقة له من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكي او
[illegible] النظر في الاجسام الفلكية والاسطقسية [illegible] اخص فان النظر في [illegible] جسم [illegible] لا كجسم المطلق ثم
[illegible] النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الاجسام الاسطقسية المأخوذة مع [illegible] وما يعرض لها من حيث هو
كذلك ثم يليه النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الحيوان والنبات وهناك يختم العلم الطبيعي انتهى كلامه وهذا الكلام يدل
على ان محمولات المسائل [illegible] ذاتية لنفس موضوع العلم لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص او الحقيقة
السارية في الافراد كلا او بعضا ايضا قال مراد الفارابي ان للطبيعي موضوعا مشتملا على جميع الطبيعيات وهو الجسم لا بشرط
شيء ثم انه قد بين طريق البحث بانه قد يبحث عن اعراض الموضوع وقد يبحث عن عوارض الانواع [illegible] كلامه [illegible]
على ان العلم الطبيعي باحث عن العوارض الذاتية للجسم الطبيعي وعن انواعه واعراضه كما لا يخفى على المتأمل قوله
بواسطة في العروض آه فحصل كلام الشارح ان المثبت فيما يعرض الشيء بواسطة الواسطة في العروض او احد
قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين للعرض بشرط ان
يكون الواسطة متحدة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض والمنفي فيما يعرض الشيء لذاته احد الواسطتين
المذكورتين فهنا [illegible] على ذا يكون ما يعرض الشيء بواسطة الاعم او الاخص عرضا ذاتيا له ولا يخفى على من له فهم سليم
قد صرحوا بان ما يعرض الشيء لامر اعم او اخص منه لا يكون عرضا ذاتيا له بل يكون عرضا غريبا ولذا اشترطوا التساوي
الواسطة مع ذي الواسطة [illegible] يعرض الشيء بواسطة المساوي وان كان من عوارض المساوي بالذات لكنه
يعد من احوال الشيء لاجل الارتباط بينه وبين ما يساويه وبالجملة اهمال شرط التساوي مع كونه متفقا عليه واشتراط

اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض كما وقع من الشارح بحسب ما ذكره مشهورة ان في كلامه في
هذا المقام خلل آخر ايضا واعلم انه قد ذهب بعض المدققين الى ان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه
اي لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر او بواسطة بشرط ان يكون ذلك الشيء مساويا له وجودا او تحققا وما اعتبر في الاول
وربما يقال ان العرض الاولي نفي الواسطة في العروض ونفي احدى قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون
كل من الواسطة وذي الواسطة معروضا حقيقيا وفي الثاني تحقق احديهما بشرط التساوي فان ما يعرض الشيء
بواسطة العروض للامر الاعم او الاخص في الصدق او التحقق او لامر مباين فيهما لا يعد عرضا ذاتيا لذلك الشيء
بل عرضا غريبا لانه احق بان يعد من احوال الاعم او الاخص او المباين وما يعرض له بواسطة المساوي وان
كان احق ان يعد من احوال ذلك المساوي لكنه يعد من احوال الشيء لارتباطه به وبين ما يساويه وعدم
الانفكاك بينهما ويرد عليه اولا ان الحد الاوسط في برهان اللم علة لثبوت الاكبر للاصغر وقد يكون اعم من الاصغر
ولا ريب انه متحد بالاكبر فالاكبر في هذا القسم من برهان اللم ثابت للاصغر بواسطة الاعم الذي هو الاوسط
فيلزم ان يكون ثبوت الاكبر للاصغر بواسطة الاعم اي الحد الاوسط واسطة في الثبوت فيكون عرضا غريبا مع انه
محمول المسائل البرهانية [illegible] ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها الثاني انه يخرج في كثير من العلوم عن المسائل
العارض لها مع كونه عارضا لها بواسطة امر [illegible] من عوارض المساوي من عوارض الشيء
لشدة الاتصال بين المتساويين ولا يخفى ان هذا في المتساويين بحسب الصدق مسلم للاتحاد في الوجود واما في
المتساويين بحسب التحقق كما في المباين المتساوي فهم لعدم الاتحاد وعدم الانفكاك مطلقا لا يستلزم ان يعد
ما هو عارض لاحدهما عارضا للآخر [illegible] ان عوارض [illegible] مثلا لا تعد من عوارض [illegible] من كونهما متحدين
وذهب العلامة التفتازاني وغيره ومن تبعه الى ان المعتبر في العرض الذاتي الذي يلحق الشيء لذاته نفي الواسطة
في العروض ونفي احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما يكون فيه كل من الواسطة وذي الواسطة معروضا
حقيقيا للصفة ومتصفا بها وفيما يلحق الشيء بواسطة اثبات الواسطة في الثبوت بشرط كونها مساوية ويرد عليه انه
يلزم على هذا التحديد ان يعد كثيرا من العوارض الذاتية في العرضية وتفصيله ان محمولات المسائل لما كانت
عوارض ذاتية لموضوعاتها كانت اما من القسم الاول فلا يكون في ثبوتها لموضوعاتها واسطة واما من القسم الثاني
فيكون ثبوتها لها بواسطة مساوية وما لا واسطة في ثبوته للموضوع ضروري الثبوت له وكذا ما يكون الواسطة
فيه مساوية للموضوع اذ الواسطة لازمة للموضوع فهو اما لازم له او لازم لها ويرد على الثاني

لا بد ان ينتهي الى ما بالذات فيكون ضروريا فيلزم ان ينحصر المسائل في القضايا الضرورية وقال السيد المحقق
قد المتبر في العرض الذاتي الذي يبحث عن الشيء لا بد ان ينتفي الواسطة في العروض وهي ما يلحق الشيء بواسطة هي العارضة
في العروض بشرط التساوي فما يعرض الشيء لا بواسطة اصلا او بواسطة في الثبوت مطلقا من القسم الاول
من الاعراض الذاتية بل من الاعراض الاولية واعترض عليه الشارح في حواشيه على حواشي شرح التجريد
بان العارض بواسطة الجزء الاعم ليس عرضا ذاتيا فقد تم هذا الامر ان يكون عرضا اوليا وكذا العارض للامر
المباين اذا لم يكن ذلك المباين واسطة في العروض ولا يسمى عرضا غريبا وهذا الاخير اعجب من الشارح عجيب
جدا لانه قد صرح بان ما يعرض الشيء بجزئه الاعم المتحد معه بالذات عرض ذاتي ثم ان العارض للشيء بواسطة
المباين واسطة في العروض ليس عرضا ذاتيا للشيء الا بحسب ضرورة انه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة مساو
ولو كان المباين واسطة في ثبوته للشيء حقيقة كالعلم الثابت للنفس بواسطة العقل الفعال عندهم فلا قدح
في كونه عرضا ذاتيا ولا وجه لاخراجه عن الاعراض الذاتية قال قوله بشرط ان يكون آه الظاهر انه متعلق
بكلا الواسطتين والمعنى ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجية العارضة بلا واسطة في العروض بشرط اتحادها
مع ذلك الشيء او ما يتبعه الواسطة في الثبوت بشرط اتحادها معه ولا ريب ان هذا الشرط محتاج اليه في صورة
الواسطتين لاخراج ما يعرض للشيء بواسطة المباين سواء كان ذلك المباين واسطة في العروض او واسطة
في الثبوت ولا يخفى انه على هذا يكون قوله في الحاشية هذا الشرط مبني على اتحاد وحدة العارض بالشخص لا لاخراج
عروضه لمعروضين متمايزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصية
فلا حاجة الى هذا الشرط والحق الاحتياج اليه لاخراج العارض بواسطة المباين اذا كان واسطة في الاثبات
كعروض الحرارة للماء حقيقة بواسطة النار فتامل انتهى غير محصل اذ العارض في صورة الواسطة في العروض
يكون واحدا بالشخص ان كانت الواسطة وذو الواسطة متمايزين بحسب الوجود ومتحدين صدقا وتحققا
اذ الامتناع في عارض واحد بالشخص لامر بالذات ولامر آخر مباين له متميز عنه في الوجود متحقق به نحوا من التعلق
بالعرض ويكون اليه قوله في الحاشية وان اعتبر طبيعة العارض آه غير محصل اذ ان هذا الشرط محتاج اليه في
صورة الواسطتين سواء اعتبر وحدة العارض بالشخص او اعتبر وحدته بالطبيعة ومن اليه قوله والحق الاحتياج اليه
آه في غاية السخافة اذ هذا الشرط كما انه محتاج اليه على تقدير كون الواسطة واسطة في الثبوت لاخراج العارض
بواسطة المباين كذلك محتاج اليه لاخراج المباين اذا كانت الواسطة واسطة في العروض والحق انه

ولم يعتبر هذا الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشئ اعراضا ذاتية له كما لا يخفى وما ظن ان قوله بشرط ان
يكون آه متعلق بالحقيقي اي الواسطة في الثبوت والحقيقي خاصة اذ الواسطة في العروض على هذا يكون بالقياس
بلا شرط فيكون العارض بواسطة المباين اذا كان واسطة في العروض داخلا في العرض الذاتي والظاهر انه لا يمكن
ان يكون العارض في صورة الواسطة في الثبوت على التقدير كون كل منهما معروضا حقيقيا واحدا بالشخص فلا
احتمال لكون العارض واحدا بالشخص على هذا التقدير فيكون قوله في الحاشية بهذا الشرط اي بان آه غير مستقيم كما
لا يخفى على المتفطن ثم لما يتجه ان يراد به يكون آه قال في الحاشية كعروض الجنس للفصل ثم الاعم وبالعكس اذ كل
منهما عرض ذاتي للآخر كما قال الشيخ وغيره فتأمل انتهى ومثال الاعم من وجه التعجب العارض للحيوان بواسطة
الناطق فانها قد توجد بدون الحيوان كما في الجن وا...ما قد توجد بدونها كما في سائر الانواع ثم ان العارض للاعم
والاخص وان كان لا ينافي العرض الذاتي لكن العروض بواسطة الاعم او الاخص ينافيه وظاهر كلام الشارح
يدل على ان العروض بواسطة الاعم او الاخص ايضا لا ينافي العرض الذاتي فتأمل قوله وموضوع المنطق
عند القدماء آه قال السيد المحقق قده في حواشي شرح المطالع كما ان الاشياء يتوصل بعضها الى البعض في الوجود
الخارجي كما يتوصل بايقاد النار الى حرارة الماء كذلك يتوصل بعضها الى البعض في الوجود الذهني كما يتوصل
بالمعلومات الى المجهولات فان معلومية الاشياء ومجهوليتها مما يتسارعان الى الاذهان واذا لم يكن على قياس
الموجودات الخارجية ان يتوصل من اي معلوم كان الى اي مجهول يراد بل لابد ان يكون بينهما مناسبة
مخصوصة ولم يمكن الينا بيان تلك المناسبات على وجه جزئي تفصيلي لعدم تناهي المعلومات والمجهولات بل على
وجه كلي اجمالي فوجب ان يعتبر عوارض كلية للمعلومات يتوقف على المناسبات ويجري فيها احكام متعلقة بالايصال الى
المجهولات بحيث يتوجه ذلك الاحكام الى ما تحت المعلومات التي هي الموصلة الى الامور المجهولة فيها ابدا والبيان
يتوصل من معلومات مخصوصة الى مطالب معينة يرجع في ذلك الى تلك الاحكام الكلية فيعلم كيفية التوصل منها اليها
ولم يكن المعلومات في الاذهان عوارض خارجية يعتبر في باب الايصال بل هناك عوارض تعرض لها في الذهن وكان
للعوارض الذهنية مزيد اختصاص بذلك الايصال وتلك المناسبات او جب ان يبحث عن احوال هذه العوارض
من حيث الايصال او النفع فيه وهذا بيان على وجه كلي لكون المعقولات الثانية موضوع المنطق واما بيانه
التفصيلي فهو ان المنطقي يبحث في باب التصورات والتصديقات عن هذه الامور من هذه المذكورة التي هي
الايصال الى المجهول التصوري والتصديقي او النفع في ذلك الايصال ولا شك انها معقولات ثانية فكان

المفهوم الكلي اذا وجد في الذهن وقيس الى ما تحته من الجزئيات فاعتبار كونها في ماهيتها يعرض له الذاتية وباعتبار خروجها عنها العرضية وباعتبار كونه نفس ماهيتها النوعية وما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افراده وفصل باعتبار آخر وكذلك ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبارين مختلفين واذا تركب الذاتيات والعرضيات اما منفردة او مختلطة على وجوه مختلفة عرض لذلك المركب الحدية او الرسمية ولا شك ان هذه المعاني اعني كون مفهوم الكلي جزءا للماهية او خارجا عنها او نفسا لها الى غير ذلك من نظائرها ليست من الموجودات الخارجية بل هي مما تعرض للطبائع الكلية اذا وجدت في الاذهان وكذا الحال في كون القضية حملية او شرطية وكون الحجة قياسا او استقراء او تمثيلا فانها باسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الاذهان اما وحدها او ماخوذة مع غيرها فهي موضوع المنطق واعلم ان السيد المحقق قد عرف المعقولات الثانية في حواشي شرح المطالع بما تعرض الماهية بسبب الوجود الذهني اي ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل فيه كالكلية والجزئية والذاتية فلما يوصف بالشيء حال وجوده في الخارج قال فهذه العوارض هي المسماة بالمعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل الا ترى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له واعترض عليه معاصره المحقق الدواني بانا لا نسلم انها في المرتبة الثانية من التعقل ولا يلزم من كون الكلية يستدعي معروضا ان يكون تعقله بعد تعقل معروضه فان الصورة تستدعي معروضا هي الهيولى ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى غاية ما لزم من ذلك انها اذا اخذت من حيث انها عارض يكون تعقله مع تعقل معروضه لا بعده ولان كونها يقتضي مضافا اليها فان الكلية لا محالة كلية شيء ان يكون تعقله بعد تعقله فان الغلام يقتضي الاضافة الى متخص ولا يلزم ان يكون تعقله بعد تعقله وكما ان العارض الخارجي اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله مع تعقل معروضه ويجوز ان يوخذ بوجه آخر ويتعقل قبل تعقل معروضه فالظاهر ان العارض الذهني ايضا كذلك واجاب عنه المحقق الدواني بان ليس الاستدلال على كونها في المرتبة الثانية من التعقل بكونها يستدعي معروضا حتى يتوجه ما ذكره من ان ذلك يستلزم تاخر تعقلها عن تعقله بل ذلك مستند الى كونها امورا انتزاعية فان الكلية عبارة عن المشابهة التي بين الصور الخيالية التي يمكن فرض اشتراكها بين كثيرين ولا شك ان تعقل المشابهة فرع تعقل المتشابهين فيتاخر تعقله عن تعقل ما يمكن فرض الاشتراك فيه وقس على ذلك الجزئية ونظائرها من الحمل والوضع فانها امور نسبية يتاخر تعقلها عن تعقل الطرفين واحد وبينك الطرفين هو موضوعها والآخر المنسوب اليه فيتضح انها في المرتبة الثانية من التعقل نعم يرد عليه منع حصول المعقولات للامور النسبية وينبدفع

بالاستقراء وقال فی الحاشیۃ یتوجہ المناقشۃ بان العوارض الذهنیۃ لا یجوز ان ینفک تعقلها عن تعقل معروضاتها القدیمۃ
والامثلۃ الجزئیۃ لا تفید وقال فی حاشیتہ ان هذه المناقشۃ لا یقدح فی التعریف اذ لم یتحقق مادۃ الانتقاض
وانما یتوجہ علی وجہ التسمیۃ ویمکن فی دفعها منعہ دعوی الحصر الاستقرائی ولا یخفی ان الامر فی وجہ التسمیۃ اسهل
ولا یجب فیہ ادعاء الحصر الاستقرائی بل یکفی تحقق الثانویۃ فی بعض المواد کما هو الشائع فی الاسامی انما
الاشکال فی التعریف قال صاحب الافق المبین من الناس من یضع انها المعقولات فی الدرجۃ الثانیۃ
ای لا فی الدرجۃ الاولی عارضۃ لما تعقل قبل ویتشبث بالاستقراء وینقض تارۃ بمنع التام بل لزوم القبلیۃ
راسا اخری ومن توهم انها العوارض الذهنیۃ للمعقولات من حیث هی معقولات علی ان یکون الذهن ظرفا
للعروض والوجود الذهنی بخصوصہ قیدا یعتبر فی الموضوع والقضیۃ وصفیۃ بحسب عقد الوضع ولا یری الوجود
وما اشبهہ فی ان المعروض لہ هی المهیۃ من حیث هی لکن فی الذهن لا مع الوجود الذهنی معقولا ثانیا ویقول
ان یکون ما من افراده الوجود القائم بذاتہ الواجب بنفس حقیقتہ من المعقولات الثانیۃ ومن یزعم انها هی
بالعرض الشیء فی الذهن علی ان الذهن فقط ظرف العروض ولخصوص الوجود الذهنی مدخلیۃ فیہ علی الشرطیۃ
لا علی الدخول فی المعروض ویخص ثوانی المعقولات بالمشتقات دون المبادی ویرتکب ان الشیء قد
یکون معقولا ثانیا بحسب حصصها الانتزاعیۃ ومتاصلا بحسب فرده العینی ویجعل المعقولات التی محمول لانها
الوجود والامکان علی الاطلاق ذهنیات سواء ارید بالوجود الوجود الخارجی او الذهنی او المطلق والامکان
ایضا کیفیۃ لنسبۃ الوجود الخارجی او الذهنی او المطلق ومن یتخیل انها المحمولات التی لا تکون ذاتیات
لشیء من الحقائق المتاصلۃ فی الاعیان اصلا ولیست مبادیها الا العوارض التی لا یحاذی بها امر فی الخارج
ویظن ان لوازم المهیۃ غیر مفصولۃ عن المعقولات الثانیۃ وان العقود التی تحمل فیها الجزء علی الذوات
العینیۃ تصدق خارجیۃ وانہ لا فرق بین قولنا زید جزئی فی الخارج وبین زید شیء وعالم فی الخارج قال وهذه کلها
تهویسات وتهویشات لست احار رخصۃ من الحق فی استصواب شیء منها ثم قال والذی سیتبین لی ویشبہ
ان نضج الحکمۃ لیس یتجاوزه ولا ما اسستہ الفلاسفۃ الاسلامیۃ عاکفین حول عرش العلم من الرؤساء
العاصفین ومحققۃ الاتباع یتعداه هو ان المعقولات الثانیۃ حیث تجعل موضوع الحکمۃ المیزانیۃ التی هی
مکیال العلوم لیست هی المعقولات الثانیۃ ربما تستعمل فی حکمۃ ما بعد الطبیعۃ کما یقال مثلا الوجود والشیئیۃ
من المعقولات الثانیۃ وان الاولی تو فقد اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانیۃ فالمعقولات الثانیۃ

والثالثة حيث ان هذا موضوع حكمة الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية التي يكون منها الى الحكم والحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها بنظر المفهومات وبخصوص وجودها الذهني على ان القضايا بالحقيقة وجودها ذهنيات وهي كالموضوع والمحمول والكلية والجزئية والشخصية والذاتية والعرضية او الجنسية والفصلية والنوعية وكذا المحمولات المأخوذة من هذه المبادي كالموضوع والمحمول والكلي والجزئي والفرد والحصة والذاتي والعرضي والجنس والفصل والقضية والجهة والتناقض والعكس والطرفين والوسط والقياس والنتيجة والتصور وقد نقول العكس التصديقي والمعقولات الثانية ربما تستعمل في الحكمة بإزاء الاولى حيث يقال ان مفهوم كذا من المعقولات الثانية ومفهوم كذا ليس منها فانما تطلق على وجه اعم مما ذكرنا فهي العوارض الانتزاعية التي لا تحمل على شيء مما في الاعيان الا اذا كان [illegible] في الصفات الاضافية والاعتبارية الا بحسب حال في الوجود العيني كما في الاضافات والسلوب المنتزعة من الشيء بحسب حاله في نحو وجوده العيني ولا يكون عروضها او عروضها من جهة اقتضاء عن طبيعته لذلك كما في لوازم الماهية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجوب وكذا الماهية والموجود والشيء والممكن والواجب ومثلها كلها وان اختلفت مفهوما واحدا فانها المعقولية واوليتها باختلاف الاضافة اليه من الحقائق العينية والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى هذا محصل كلامه وقد بلغ في تفصيل هذا المقام مبلغا من الاطناب [illegible] ما شاء الله تعالى وشرح فقد انحل هذا الكلام وتسامح في جعل المعقولات الثانية نوعين كما لا يخفى على المتأمل قوله لا باعتبار انها الاولى آه يعني ان موضوع المنطق هي المعقولات الثانية لا من حيث انها ما هي في انفسها ولا من حيث انها موجودة في الذهن فان بيان ماهيتها وكونها موجودة في الذهن من العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود من حيث هو موجود بل هي موضوعة للمنطق من حيث انها توصل الى المجهول او يكون لها نفع في ذلك الايصال قوله كالكلية المشهور ان الكلية من العوارض الذهنية التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها والقضايا التي محمولاتها الكلية ذهنيات فهي من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ولعل الحق ما قال بعض المحققين من المتأخرين ان الطبيعة باعتبار كونها في الذهن اليه متشخصة كما هي متشخصة باعتبار كونها في الخارج اذ الوجود او رديف التشخص سواء كان ذهنيا او خارجيا فكما ان الطبيعة الموجودة في الخارج باعتبار وجودها فيه ليست مشتركة بين كثيرين ولا هي موجودة فيها ومحمولة عليها فكذا الطبيعة الموجودة في الذهن باعتبار وجودها فيه وكما انه اذا اعتبرت من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها الذهني كان مشتركة فيها او محمولة عليها

فكذا اذا قطع النظر عن وجوده الخارجي فلا فرق اذن في الاتصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالظاهر
ان المهية سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن تكون متصفة بالكلية فتكون الكلية عارضة لنفس
المهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة كما قال الوجود ولهذا عند الراسخين يكون الوجود من عوارض
المهية اذ هو عارض عندهم لنفس المهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة فالكلية على هذا يكون من
لوازم المهية لا من العوارض الذهنية وسيجيء تفصيل الكلام فيه انشاء الله تعالى فانتظره فصل لابد والجزئية
اعلم ان المشهور ان الجزئية من العوارض الذهنية ويرد عليه انه ان اريد ان التشخصية المنتزعة من
التشخصية الذهنية المتشخصية بمعنى ان يكون جزئية الجزئي باعتبار كونه في الذهن فغير صحيح لان الواجب تعالى جزئي
وكذا العقل الاول وليس جزئيتهما بذلك الاعتبار وان اريد ان وصف الجزئية لا يمكن ان يكون معروضها في
ذاته متقلبا عن العارض ثم يعرضه العارض عند التحليل في الخارج ويصطلح على مثل هذه الزيادة والعروض
بالذهنية فمسلم ولكن من العوارض العارضة له من حيث الجزئية بحيث ان مصداق عروضها هو كون شيء جزئيا
اي متحصلا غير محمول على الكثير لا يجب ان يكون من العوارض الذهنية واعلم انه قال الصدر الشيرازي ايضا
للمحقق الدواني ان الكلية والجزئية مع كونهما من المعقولات الثانية اتصافا بالنسبة منهما قد تكون خارجية
ضرورة ان زيدا جزئي وشخص ومعلوم في الخارج واورد عليه بوجهين الاول ما قال المحقق الدواني ان الكلية و
الجزئية وصفان للصورة الذهنية اعني المهية باعتبار وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل الحاصل
منه في الذهن وهي الصورة المتشخصة جزئي وقس عليه الكلية بل الامر فيه اظهر اذ من البين ان المهية الكلية
ليست في الخارج كلية كما انها ليست جزئيا وقد عرفت ما فيه والثاني ما قال صاحب الافق المبين انتهى ان
ان الوجود في الخارج او في الذهن بحسب الخارج شيء واحد يصلح لان يحلل العقل في اللحاظ التحليلي الى ما هو جزء
والى طبيعة تعرضها الكلية في لحاظ العقل وانما الجزئية من احوال الشيء بما هو متميز غير مخلوط فما في الاعيان لا يصح
ان يحكي عنه انه جزئي او طبيعة بل انه شيء واحد مخلوط يصح ان يحلل الى الامرين جميعا وان من الصفات ما لها وجود في
العين والذهن كالابيض ومنها ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجوده لغيره بمعنى هو انها في الذهن كالنوعية المحمولة
على الانسان والجزئية المحمولة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية لها صورة في
الاعيان قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في لحاظ العقل انما
الصحيح ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان يفصله الذهن الى ما في ظرف الخلط والعري

والثالثة حينئذ ان موضوع حكمة الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية التي يكون نظرنا في الحكم والحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها بتعقل المفهومات ونحو وجودها الذهني على ان المقصود بالعقل ان ليست ذهنيات وهي كالوضع والحمل والكلية والجزئية والشخصية والذاتية والعرضية او الجنسية والفصلية والنوعية وكذا المحمولات المأخوذة من هذه المبادي كالموضوع والمحمول والكلي والجزئي والفرد والجنس والذاتي والعرضي والجنس والفصل والقضية والجهة والتناقض والعكس والطرفين والوسط في القضايا الحقيقة التصورية وقواعد الحكم التصديقي والمعقولات الثانية حيثما تستعمل في الحكمة ما بعد الطبيعة حيث يقال ان مفهوم كذا من المعقولات الثانية ومفهوم كذا ليس منها فانما المراد على وجه آخر بما قلنا وهي من العوارض الانتزاعية التي لا تحمل على شيء مما في الاعيان الا باعتبار وجوده الذهني [illegible] في الصفات الحقيقية والاعدادية [illegible] في الوجود العيني كما في الاضافات والسلوب المنتزعة من الشيء بحسب حاله في نحو وجوده العيني ولا يكون عروضها من جهة اقتضاء من طبيعة لذلك كما في لوازم الماهية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجوب وكذا الماهية والموجود والشيء والممكن والواجب ومثالها ولا تختلف مفهوم واحد بالنسبة المعقولية والمفهوم باختلاف الموضوعات الحقائق العينية والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى [illegible] كلام وقد بالغ في تفصيل هذا المقام مبالغا من الاطناب [illegible] [illegible]
قد انحل هذا الكلام وتسامح في جعل المعقولات الثانية موضوعا كما التحقيق على المنطق [illegible] باعتبار [illegible]
آه يعني ان موضوع المنطق هي المعقولات الثانية لا من حيث انها ما هي في انفسها بل من حيث انها موجودة في الذهن فان بيان ماهيتها وكونها موجودة في الذهن من العلم الالهي [illegible] الموجود من حيث هو موجود بل هي موضوعة للمنطق من حيث انها توصل الى المجهول او يكون لها نفع في ذلك الايصال
قوله كالكلية المشهور ان الكلية من العوارض الذهنية التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها واتصافها التي محمولاتها الكلية ذهنيات فهي من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ولعل الحق ما قال بعض المحققين من المتاخرين ان الطبيعة باعتبار كونها في الذهن ليست متشخصة كما هي متشخصة باعتبار كونها في الخارج اذ الوجود لو بعث التشخص سواء كان ذهنيا او خارجيا فكما ان الطبيعة الموجودة في الخارج باعتبار وجودها فيه ليست مشتركة بين كثيرين والا لكانت موجودة فيها ومحمولة عليها فكذا الطبيعة الموجودة في الذهن باعتبار وجودها فيه وكما انه اذا اعتبرت من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها الذهني كانت مشتركة فيها ومحمولة عليها

فكذا اذا قطع النظر عن وجودها الخارجي فلا فرق اذن في الاتصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالظاهر
ان المهية سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن تكون متصفة بالكلية فتكون الكلية عارضة لنفس
المهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة كما حال الوجود ليس عند الذاهبين بكون الوجود من عوارض
المهية اذ هو عارض عندهم لنفس المهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة فالكلية على هذا يكون من
لوازم المهية لا من العوارض الذهنية وسيجيء تفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى فانتظر قوله (فهو) لا بد والجزئية
اعلم ان المشهور ان الجزئية من العوارض الذهنية ويرد عليه انه ان اريد ان الشخصية المتقدمة على الوجود من قبيل
العوارض الذهنية المنطقية بمعنى ان يكون جزئية الجزئي باعتبار كونه في الذهن فغير صحيح لان الواجب تعالى جزئي
وكذا المعلول الاول وليس جزئيتهما بذلك الاعتبار وان اريد ان وصف الجزئية لا بد ان يكون معروضها في
ذاته قابلا عن العارض ثم يعرضه العارض وهذا ليس في الخارج ويصطلح على مثل هذه الزيادة والعروض
بالذهنية فنقول الكلام في ان العوارض العارضة له من حيث الجزئية بحيثية ان مصداق عروضها هو كون شيء جزئيا
اي متحصلا غير محمول على الكثير لا يجب ان يكون من العوارض الذهنية واعلم انه قال الصدر الشيرازي في حواشيه
للمحقق الدواني ان الكلية والجزئية مع كونهما من المعقولات الثانية القضايا بالشخصية منها قد تكون خارجية
ضرورة ان زيدا جزئي وشخص ومعلة في الخارج واورد عليه بوجهين الاول ما قال المحقق الدواني ان الكلية و
الجزئية صفتان للصورة الذهنية اعني المهية باعتبار وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل الحاصل
منه في الذهن وهي الصورة المشخصة جزئي وقس عليه الكلية بل الامر فيه اظهر اذ من البين ان المهية الجزئية
ليست في الخارج كليا كما انها ليست جزئيا وقد عرفت ما فيه والثاني ما قال صاحب الافق المبين انه لم يتحصل
ان الوجود في الخارج او في الذهن بحسب الخارج شيء واحد يصلح لان يحلل العقل في اللحاظ التحليلي الى ماهية
والى طبيعة تعرضها الكلية في لحاظ العقل وانما الجزئية من احوال الشيء بما هو متميز غير مخالط فما في الاعيان لا يجوز
ان يحكي عنه انه جزئي او طبيعة بل انه شيء واحد مخلوط يصح ان يحلل الى الامرين جميعا وان من الصفات ما لها وجود في
العين والذهن كالبياض ومنها ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجوده لعينه هو انها في الذهن كالنوعية المحمولة
على الانسان والجزئية المحمولة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية لها صورة في
الاعيان قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في لحاظ العقل وانما
الصحيح ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان يفصله الذهن الى ما في ظرف التحليل والتعرية

جزئی والی ما فیه طبیعة ویرد علیه ایضا ان الجزئیة تحتمل معنیین الاول تشخص الشیء وذهنیته فی الواقع مع قطع النظر عن
اللحاظ والاعتبار فیکون المحکی عنه بها ومطابق حملها نفس ذوات التشخص المتقررة الموجودة فی الاعیان اذا
کان ما حکم علیه بالجزئیة موجودا خارجیا او ذوات التشخص المتقررة الموجودة فی الذهن اذا کان ما حکم علیه بالجزئیة
موجودا ذهنیا فلا یکون الجزئیة بهذا المعنی من احوال الشیء بما هو متمیز غیر ملحوظ فی اللحاظ ویکون الشیء الواحد الموجود
فی الذهن او فی الخارج مصداقا لحمل الجزئی فما فی الاعیان یصح ان یحکی عنه انه جزئی واما قوله وان من الصفات
الخ ان اراد به ان من الصفات ما لها وجود بنفسها فی العین والذهن ومنها لیس لها بنفسها وجود الا فی الذهن
فکون الجزئیة من القبیل الثانی مسلم لکن لا یلزم منه ان لا تکون القضیة التی محمولها الجزئی خارجیة الا تری
ان الفوقیة مثلا من الصفات التی لا وجود لها بنفسها الا فی الذهن مع ان قولنا السماء فوق قضیة خارجیة
فلا یجب ان یکون مبدء محمول القضیة الخارجیة موجودا بنفسه فی الخارج وان اراد به ان من الصفات ما لها
وجود فی العین بنفسها او بمنشأ انتزاعها ومنها ما لا وجود لها فی العین اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا نم
ان الجزئیة من الصفات التی لا وجود لها فی العین اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها لان الجزئیة بالمعنی
المذکور موجودة فی العین بمنشأ انتزاعها وهی الاشخاص الخارجیة وما قال من انه لیس معنی قولنا زید جزئی
فی الاعیان ان الجزئیة لها صورة فی الاعیان قائمة بزید ان اراد به انه لیس معناه ان الجزئیة بنفسها موجودة فی
الاعیان فمسلم لکن لا یلزم منه ان لا یکون قولنا زید جزئی قضیة خارجیة کما ان الفوقیة لیست بنفسها موجودة فی
الخارج مع ان قولنا السماء فوقنا قضیة خارجیة وان اراد انه لیس معناه ان مصداق الجزئیة ومطابق صدقها
موجود فی الاعیان فهو ممنوع فان معنی قولنا زید جزئی فی الاعیان ان مطابق صدق الجزئی فی الاعیان ولا ریب
فی ذلک لان زیدا فی الاعیان متشخص بتشخص ممتاز عما عداه قطعا نعم لیس معناه ان الموجود فی الاعیان بما هو فی
الاعیان جزئی بمعنی لحاظ العقل لان الموجود فی الاعیان بما هو فی الاعیان جزئی فی الخارج وفی نفس
الامر ولا مدخل للحاظ العقل فی ذلک ولا یصح ان ینفی ان ما فی الاعیان بما هو فی الاعیان یصح ان یفصله العقل
الی ما فی ظرف التخلیط والعری جزئی والی ما فیه طبیعة فان التشخص الخارجی الموجود فی الواقع والتشخص الذهنی المتحقق
فی الواقع جزئی بالمعنی المذکور فی الواقع سواء وجد ظرف التخلیط والعری اولم یوجد وسواء فصله الذهن الی
امرین اولم یفصل والمعنی الثانی للجزئیة امتناع الصورة الذهنیة عن تجویز العقل الشرکة فیها فالموصوف
بالجزئیة بهذا المعنی هی الصورة الذهنیة وهی مطابق صدقها ومصداق الحکم بها فح لا تکون الاشخاص الخارجیة

بما هي كلك جزئية لانها ليست صورة ذهنية وعلى هذا التقدير لا تكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيد في الخارج جزئيا انما يكون الجزئي صورته الحاصلة في الحواس وعلى هذا لا يكون مصداق الجزئي ما في ظرف الخلط والتعرية ضرورة ان الحواس ليست من ظرف الخلط والعري فافهم واتقنه فكلاما مستوفى في هذا الباب فتق الله وتوضيحه آه

قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة اليونانية ان المحكي عنه بما يخصه من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب الذهن ان ما هو حال الشئ باعتبار نحو وجوده في ذلك الظرف على انه هو متميز عن غيره والموجود في الاعيان شئ واحد لا تميز بحسبه المحمول عن الموضوع ولا الطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن ذي الذاتي ولا معروض الكلية عن معروض الجزئية اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا الخلط الصرف فاذن ليس مطابق الحكم بشئ من هذه المفهومات المحمولة والمبادي العارضة الا نحو وجود المفهوم المحكوم في ظرف الخلط والعري الذي هو من انحاء اللحاظات الذهنية انتهت ولننقل عبارة معلم الشارح ثم ننظر في صحته وفساده فنقول قال معلمه في الافق المبين ان المحكوم عليها بالمحمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق ما في الاعيان شئ واحد لكن بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي الذي هو ظرف الخلط والعري فليس من المستبين المصرح به ان المحكي عنه بما يخصه من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب الذهن انما هو حال الشئ باعتبار نحو وجوده في ذلك الظرف على انه هو متميز عن غيره والموجود في الاعيان شئ واحد لا تميز بحسب المحمول عن الموضوع ولا الطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن ذي الذاتي ولا معروض الكلي عن الجزئي اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا الخلط الصرف فاذن ليس مطابق الحكم بشئ من هذه المفهومات المحمولة او المبادي العارضة الا نحو المفهوم المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري من انحاء اللحاظات الذهنية ثم لبعض هذه مما لا يصح ان يتلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكلية والجزئية والحمل والوضع وما شاكلها وبعضه مما ليس المفهوم يابي ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك متميزا منفردا لكن لكنه مخلوطا غير متميز بحسب الاعيان فلذلك لا ينتزع منه ذلك بحسب الاعيان او بحسب ان يكون العقد ذهنيا ومطابق الحكم فيه تقرر الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفروزا غير مخلوط بحسبه ذلك مثل الجزئية والذاتية والطبيعة وما شاكلها او حيث ان مسالك الفرق بين القضيتين مما يتعلق ليتغالط فيه ويعتقد زيد جزئي في الخارج قضية خارجية انتهى وفي هذا الكلام انظار منها ما قال بعض ان ما ذكره كلام المص انه لا شبهة في ان الجزئية والكلية والذاتية ليست من الاوصاف الانضمامية بل انما هي انتزاعية ومصحح انتزاعها هي نفس المفهومات لا من حيث وجودها في الملاحظة بان يكون الوجود اللحاظي شرطا للعروض او قيدا للمعروض فانا نعلم بالضرورة ان الانسان مثلا

كلي وتوافقي لافراده وانتزع احدا فلم ينتزع واما قول القائل ان تلك المحمولات تقتضي ان يكون الموصوف بواحد منها متميزا عن الموصوف بالآخر ان اراد ان التميز شرط الاتصاف بحسب الواقع فغير مسلم وان اراد انه شرط حكاية الاتصاف فمسلم لكنه غير ضار ولا شك ان قولنا زيد جزئي والانسان كلي حكاية عن الاتصاف والاتصاف في لحاظ الذهن لان الاتصاف بحسب ظرف ما يقتضي ان يكون الموصوف فيه على حالة يمكن انتزاع الصفة عن الوجود اللحاظي للموصوف او الصفة ليس من هذا القبيل لامكان لحاظ كل من الموصوف والصفة بدون لحاظ الآخر ومنها ان ما قال ان المحكوم عليه بالمحمولية والموضوعية والكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شيء واحد كذلك بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي الذي هو ظرف الخلط والعري ليس بشيء لان المحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس التحقق في الاعيان اصلا ضرورة ان المحكوم عليه بالموضوعية هي الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالمحمولية هي الصورة الذهنية لقائم مثلا وتانك الصورتان موجودتان في الذهن بوجودين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيئا واحدا اصلا لا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب التحقق في الذهن نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما ينتزع عنه المحكوم عليه بالمحمولية موجود في الاعيان او في الذهن لكن ما ينتزعان هما منه ليس محكوما عليه بالموضوعية ولا محكوما عليه بالمحمولية ومنها انه قسم المعقولات الثانية بالمعنى الاخص الى قسمين الاول ما لا يصح ان يتلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن والثاني ما لا يابى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان وعد الكلية من القسم الاول والجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية من القسم الثاني وفيه ان الكلية ان كانت بمعنى القابلية للكثيرين كانت من القسم الاول لكنه الجزئية المقابلة لها ايضا منه لكونها من شئون الصورة الذهنية وان كانت بمعنى عدم الاشتراك كما يجده وحده فلا يصح عدها من القسم الاول ومن العجائب عد الذاتية والعرضية والطبيعية من القسم الثاني مع ان الكلية التي عدها من القسم الاول ماخوذة فيها ثم انه لا فرق بين الكلية والطبيعية فلا وجه لعد احدهما من القسم الاول دون الثاني هكذا افيد وبالجملة كلامه في غاية السخافة والاهمال كما يظهر للناظر المتامل ما فيه من الاختلال بوجوه شتى فيما سياتي من المقال قوله كما في لوازم الماهية آه قال في الحاشية لان حيثية الاقتضاء من الحقيقة العينية لتلك العوارض نائبة مناب الحاصل لها فتكون كانها موجودات متاصلة كما ان الانتزاع بحسب نحو الوجود الخارجي في الاضافات الخارجية واعدام الملكات تقوم مقام العينية واذا لم تكن من المعقولات الثانية انتهت لا ريب ان لوازم الماهية ليست من المعقولات الثانية المبحوثة عنها في المنطق لان المعقولات الثانية التي تبحث عنها في المنطق هي العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها

ولوازم المهية ليست كذلك لانها عارضة لنفس المهية بلا ملاحظة لخصوصية احد الوجودين كالزوجية العارضة للاربعة فمن ذهب الى ان المعقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها ولم يقل باطلاق المعقولات الثانية على المعنى الاعم كالمحقق الدواني واتباعه فعنده لوازم المهية خارجة عن المعقولات الثانية قطعاً ومن ذهب الى ان المعقولات الثانية انما هي المعنى الاعم ولم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروضها كالصدر المعاصر للمحقق الدواني قال ان لوازم المهية من المعقولات الثانية وصاحب الافق المبين مع تصريحه باطلاق المعقولات الثانية على معنيين قال ان المعقولات الثانية التي تؤخذ على وجه اعم هي العوارض الانتزاعية التي لا تحمل على شيء مما في الاعيان انه هو او من الذاتيات له كما في الصفات العينية ولا يحاذي بها خصوص حال في الاعيان كما في الاضافات والسلوب المنتزعة من الشيء بحسب حال له في نحو وجوده العيني ولا يكون عروضها لمعروضها من جهة اقتضاء من طبيعة لها كما في لوازم المهية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجوب كذلك المهية والموجود والشيء والممكن والواجب ومشاكلاتها وقد قلده الشارح جرياً منه على سجيته ولم يتفطن انهم انما ميزوا المعقولات الثانية بالمعنى الاخص عن لوازم المهية لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ولا وجه لاخراج لوازم المهية عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر في معقولات الثانية بهذا المعنى ان يكون عروضها لمعروضها من جهة اقتضاء من طبيعة واخراج لوازم المهية عنها بهذا القيد مع توقفه على كون لوازم المهية معلولة للمهية وفيه كلام ستطلع عليه ان شاء الله تعالى في له وهي كالوجوب والوجود آه قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة اليمانية الوجود الحق القائم بذاته ليس يحمل عليه الوجود المطلق المنتزع عنه على انه هو بعينه او من ذاتياته وليس هو بتمام في العقل فينتزع عنه الوجود المطلق ويعبر عنه في لحاظ الذهن فقد عرفت ان هذه وظيفة الطبائع الامكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة متقررة بنفس الذات هو نفس حقيقة مصداق حمل الوجود عليه مطابق انتزاع الموجود لا باقتضاء من ذلك وبالجملة الاخذ والمنتزع بالاضافة الى ذلك الجناب هو البرهان لا العقل فاذن ليس الوجود الحق القائم من افراد شيء مما في حيازة العقل وحوزة معقولاته المتاصلة الحقيقية فما ظنك بجنابه المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطبائع المصدرية الانتزاعية انتهت اعلم انه قال العلامة القوشجي في شرح التجريد ان القول بكون وجود الواجب عين ذاته كما ذهب اليه الحكماء مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا ان كون وجود الواجب قائماً بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء العرض عن المحل ولما قالوا لو لم يكن موجوداً في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا لو كان موجوداً بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجوداً لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم

الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق
فتنقضه بانه لو تم لزم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او
حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن عنه كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في
انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم
بالوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود
الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة
عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه واجاب عنه المحقق الدواني بانهم حيث حكموا
بكون الوجود من المعقولات الثانية ارادوا به مفهوم الموجود اعني ما قام به الوجود اعم من ان يكون بطريق قيام الوصف
بالموصوف او قيام الشيء بذاته وكون هذا المعنى معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا اذ الظاهر ان المعقولات
الثانية مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق وظاهر ان موضوعه المشتقات كالجنس والفصل والكلي
والجزئي لا مباديها لكن سلمنا انها اعم من المشتقات والمبادي فمرادهم بها المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء
فلا نسلم ان كون مبدء مفهوم من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة او
كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه للاشياء في العقل فيكون تلك الحصص من المعقولات الثانية و
باعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج لوجود بعض افراده ثم قال هذا المفهوم
من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول
ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم ان من شرط
المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار
الذي هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ
لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة وفي هذا الكلام
انظار الاول ان تخصيص المشتقات بكونها معقولات ثانية واخراج المبادي عنها تحكم محض اذ المشتقات
لا تزيد على المبادي الا بمفهوم الصيغة ومن الاوليات ان مفهوم الصيغة لا يجعل ما ليس معقولا ثانيا معقولا ثانيا
ولو كان مناط المعقولية الثانوية على مفهوم الصيغة لزم كون جميع المشتقات معقولات ثانية فالحق ان مفهوم
المبدء لو كان مما يعرض المعقول الاول في الذهن ولا يكون له عروض في الخارج فهو من المعقولات الثانية

والالام اما المشتق فلا يكون معقولا ثانيا الا اشتماله على المبدأ الثاني ما قال معاصره انه لو صح ما ذكره لكان
مثل الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون عارضا له في الخارج وليس له من حيث انه عارض
للناطق مطابق في الخارج فان الحيوان الواقع في الخارج معروض للناطق لا عارض له وهذا ليس بشيء لما قال
المحقق الدواني انا لا نسلم انه يلزم كون الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا ثانيا اذ لا نسلم انه ليس عارضا له
في الخارج والزعم ان الحيوان الواقع في الخارج معروض للناطق اذ المراد بالعارض ههنا هو الخارج المحمول
ولا ان الناطق بالقياس الى الحيوان خارج محمول وكذا الحيوان بالنسبة الى الناطق الثالث ان القول بان
صدق الوجود على الواجب تعالى صدق عقلي محال اذ معنى انه لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا
لتوقف على وجود العقل واما المقدمة المشهورة فغير صحيحة عند المحقق الدواني ايضا كما صرح به في مواضع من كتبه
وعلى تقدير كون المقدمة المشهورة صحيحة ايضا لا يمكن ان يقال صدق الوجود على الواجب تعالى عقلي الا لتوقف
على وجوده في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل محال كما سبق واجاب بعض المدققين بان الوجود الواجبي
ليس فردا للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الوجود بحسب
الحقيقة هي الحصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية وقد يجاب بان المراد بالمطابق المنفي الفرد الذي
يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا والطبائع الموجودة بوجود الفرد ذاتيات الفرد دون عوارضها فان الذاتي
يكون موجودا بوجود الفرد لاتحادهما وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد
فلا يلزم من وجود الفرد الواجبي وجود ما يطابقه بالمعنى المراد ههنا واورد عليه معاصر المحقق الدواني بان صدق الحمل
الايجابي مطلقا سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له يقتضي اتحاد الموضوع مع المحمول في نفس الامر ذاتا و
وجودا وليس ذلك مخصوصا بحمل الذاتيات كما حسبه بعضهم فان اولى العبارات التي يعبر بها عن الحمل الايجابي
كما اعتبره ابن هو هو وصدقها مستلزم لاتحاد الطرفين وزيفه المحقق الدواني بان صدق الحمل الايجابي انما يقتضي
مطلق الاتحاد على اي نحو كان سواء كان اتحاد الذاتي بما هو ذاتي له او اتحاد العرضي بمعروضه او اتحاد المعروضين
في عارض واحد وعبر في التعليم الاول عن جميع وجوه الاتحاد بالحمل حيث قيل فيه مثلا القطن هو الثلج في عارض
البياض الى غير ذلك وصدق الذاتيات يقتضي الاتحاد في الجعل والوجود حقيقة بخلاف صدق العرضيات
فانه يقتضي اتحادهما بالعرض فلا يكون وجود العارض والمعروض واحدا وان كان بينهما نحو من الاتحاد ومراد
القائل نفي الاتحاد الحقيقي بين العارض والمعروض اذ من البين ان جعل الاسود ليس بعينه جعل السواد

كيف لا وجعل الاسود موقوف على الصباغ والصبغ والثوب وجعل الثوب لا يتوقف على شئ منها نعم بينهما علاقة
اتحاد ما ومعنى الحمل مطلق الاتحاد اعم من الاتحاد الحقيقي الذاتي وامثال ذلك الاتحاد وقال صاحب الافق
المبين الوجود الحق القائم بذاته ليس يحمل عليه الوجود المطلق المنتزع على انه هو بعينه او هو من ذاتياته و
ليس هو يتجسم في العقل فينتزع عنه الوجود المطلق ويعرضه في لحاظ الذهن فقد عرفت ان هذه وظيفة الطبائع
الامكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة متقررة بنفس الذات والمتقرر بنفس الذات هو نفس حقيقته
مصداق حمل الوجود عليه ومطابق انتزاع الموجودية منه لا باقتضاء حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المتقررة من
الجاعل بنفس هويتها المتقررة من الجاعل مصداق الحمل ومطابق الانتزاع لا باستيناف تاثير من الجاعل
او باقتضاء من المهية المجعولة وان للعقل سبيلا في المهيات المجعولة الى لحاظ الحقيقة المتقررة وانتزاع
الموجودية منها ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المتقررة بنفس الذات بل انما غرض العقل ان يلقى سمعه
المنكوفى فيستمع ان البرهان ينطق بلسانه القدسي النوري ان لي عليه ولد شدة الدهش وشدة حضر العيني سبيلا
الى جنقع لحاظ القدوس الحق المتقرر بنفس حقيقته وانتزاع الموجودية عن نفس ذاته بذاته فما يقال انه الا وحظ
والمنتزع بالاضافة الى ذلك الجناب هو البرهان لا العقل فاذن ليس الموجود والحق من افراد شئ من حيازة
العقل وحوزة معقولاته الا تاصلته فما ظنك بجنابه المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطبائع
المصدرية الانتزاعية هذا كلامه ولا يخفى على المستفيد ما في هذا الكلام من الاختلال لانه قال او لا ان الوجود
المطلق لا ينتزع عنه سبحانه لانه ليس يتجسم في العقل حتى ينتزع منه الوجود المطلق ولا يخفى انه لا يتوجه الا
على تقدير توقف انتزاع العقل الوجود من شئ على ارتسام نفس حقيقة ذلك الشئ في العقل مع انه باطل به
ظاهر جدا على انه لو لم ينتزع الوجود عنه لكان قولنا الله سبحانه موجود كاذبا العياذ بالله ثم قال ان المتقرر بنفس
الذات هو نفس حقيقته مصداق حمل الوجود عليه ومطابق انتزاع الموجودية وهذا ينافي قوله ولا سبيل له الى ذلك
في الحقيقة المتقررة بنفس الذات ضرورة انه اذا لم يكن للعقل سبيل الى لحاظ الحقيقة المتقررة بنفس الذات و
انتزاع الموجودية عنها فكيف يتصور حمل الوجود عليها وكونها مطابقا لانتزاع الموجودية واما قوله بل انما غرض
العقل آه فكلام شعري كما لا يخفى وقوله فما يقال انه الا وحظ والمنتزع آه لا نفهم معناه اصلا اذ لا معنى لكون
البرهان لا حظا ومنتزعا انما ذلك من شان العقل وقد نفى كون العقل لا حظا ومنتزعا حيث قال لا العقل
والعجب من الشارح انه قد نقل هذا الكلام في الحاشية وآمن به من دون ان يتدبر فيه ويتكلم عليه فتدبر

والامكان قال صاحب الافق المبين في بيان منشأ الامكان وان كان من المفهومات الغير المكتنفة الا الانسلاخ والانسلاب
عن الماهية لكنه لما كان سلبا بسيطا والماهية بحسبه في حيز اللّيسية الصرفة والقوة المحضة لم يكن للماهية افتقار
وعليه اذ السلب ما لم يكن عدوليا او محمولا في الموجبة السالبة المحمول لم يكن محتاجا الى اقتضاء من الذات له بل
يكفي فيه عدم علة مقتضية لا السلب رفع له والماهية ما لم تكن متقررة في نفسها لم يصح ان تكون علة مقتضية حقيقة
لشيء فلذلك لم يكن الامكان داخلا في لوازم الماهية بمعنى العوارض المعلولة لنفس الماهية وان كان هو من لوازم
الماهية بمعنى المفهومات التي لم يكن سلبها عن الماهية وهي من العوارض اللاحقة لنفس الماهية كالشيئية والوجوه وبهذا
يتضح معنى قولهم الامكان بالذات ليس معلولا للماهية والماهية موصوفة بها بنفسها ولذلك صح ان يجعل اولى المراتب
امكن فاحتاج الى آخر المراتب المقررة والمشهورة والا كان لم يصح ان يقال اقتضى الشيء الامكان فامكن فاحتاج
الى سائر المراتب وكان مستلزما للدور اذ الافتقار متاخر عن التقرر الذي هو اخر المراتب المتفرعة على الامكان و
فيه ان القول بكون الامكان سلبا بسيطا ينافي عده من العوارض فقوله وهي من العوارض اللاحقة لنفس الماهية
سخيف جدا مع انه صرح في مواضع من كتبه بان السلب البسيط لا يمكن ان يكون من العوارض بل السلب انما يكون
من العوارض اذا كان عدوليا او محمول سالبة المحمول فالامكان لكونه سلبا بسيطا ليس عارضا للماهية حقيقة لكن
للعقل ان يلاحظ الماهية وينتزع منها السلب فيصير عدوليا ويحمل على الماهية فيكون عارضا للماهية بهذا الاعتبار
فافهم قوله لا ذهنية قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواقف القضايا المعقودة بها كانها
ذهنيات ولعل نظره الى ظرف الاتصاف وانما هو الذهن فقط في جميعها وان لم يكن لخصوص الوجود الذهني مدخل فيه
ولهذا قال في حاشية الحاشية ان النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على قسمين الاول ان يكون الذهن فقط
ظرفا لعروضه والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه وهو موضوع المنطق اذا دريت هذا فاعرف ان
المعتبر في الذهنية ان كان مجرد كون الذهن فقط ظرفا للاتصاف من غير ان يكون للوصف تاصل في العين لا فيه
خصوص حال نائب مناب تاصله فالقضايا المعقودة بهما من القسمين ذهنيات وان اعتبر فيها شرطية الوجود الذهني
فيعد من القسم الثاني ذهنية ومن الاول حقيقية لعدم مدخلية الوجود الذهني والخارجي فيه قال الناظر لا يخفى
على المتامل ان القضية الذهنية عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذهني والقضايا المحكوم عليها بالوجود والامكان
والشيئية وغيرها من المعقولات الثانية بالمعنى المستعمل في العلم بما بعد الطبيعة فانها تكون حاكية عن الوجودات الخارجية
كقولنا الله سبحانه موجود وعلة وزيد موجود وممكن ومعلول فتكون تلك القضايا خارجية وقد تكون حاكية عن

في نفس الامر مع قطع النظر عن الخارج والذهن فتكون تلك القضايا حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فتكون
ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقودة بتلك المعقولات ذهنية مطلقا كما ذهب اليه استاذ الشارح او حقيقية
مطلقا كما ذهب اليه صاحب الافق المبين باطل و انا اقول ولعل نظره الى ظرف الاتصاف آه فانما يصح
لو كان معنى الاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف في لحاظ العقل واعتبار الموصوف متصفا بالوصف
لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الوصف عنه ولو كان معنى الاتصاف ما توهم لزم ان يكون جميع الاوصاف
الانتزاعية معقولات ثانية اذ ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية انما هو الذهن فقط وليس في الخارج
الا موصوفاتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها فلا تكون لوازم الماهية خارجة عن تعريف
المعقولات الثانية لانها انتزاعية فيكون ظرف عروضها الذهن فقط ولا يكون ظرف عروضها الخارج اصلا
اذ ليس في الخارج الا ملزوماتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها تلك اللوازم والتحقيق ان تخلية
الماهية معراة عن الوجود ووصفها به انما هي بحكاية الاتصاف وليس الا الاتصاف فاجملا ان الذهن ظرف حكاية
الاتصاف لا ظرف الاتصاف والتفصيل انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود ليس صفة زائدة على الماهية
عارضة لها في نفس الامر بل هو نفس المصدرية المصدرية فهو من الانتزاعيات المنتزعة عن نفس الماهية المتقررة
في العين او في الذهن فمصداقه ومنشأ انتزاعه هو مصداق الاتصاف به وهو نفس الذات المتقررة في العين
او في الذهن فالوجود المطلق مصداقه نفس الذات المتقررة مطلقا فظرف الاتصاف به هو نفس الامر والوجود
الخارجي مصداقه نفس الذات المتقررة في الخارج فظرف الاتصاف به هو الخارج والوجود الذهني مصداقه نفس
الذات المتقررة في الذهن فظرف الاتصاف به هو الذهن اذ ظرف الاتصاف عبارة عن الظرف الذي فيه
مصداق الاتصاف والقضية المنعقدة بالاول حقيقية وبالثاني خارجية وبالثالث ذهنية وتوهم ان ظرف
اتصاف الماهية بالوجود هي الملاحظة دون الخارج والذهن كما توهمه استاذ الشارح وتبعه الشارح توهم
ناش من عدم الفرق بين مرتبة الحكاية والمحكي عنه اذ ظرف الاتصاف عبارة عن ظرف المحكي عنه لا عن ظرف
الحكاية وظاهر ان لحاظ الذهن انما هو ظرف الحكاية لا المحكي عنه وتحقيق المقام انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود
غير عارض للماهية فهو غير منضم الى الماهية لا في الخارج ولا في الذهن ولا في اللحاظ التحليلي اذ قبل الانتزاع ليس له
تحقق اصلا حتى ينضم الى شيء وبعد الانتزاع هو قائم بالعقل لا بالماهية فلا وجود منضم عن الماهية فان قيل المراد
بالاتصاف الحكاية بكون الماهية موجودة فيقال هذا ليس من الاتصاف في شيء كما لا يخفى على المتامل والله

ما ذكره جار في جميع الانتزاعيات والعدميات الخارجية فيلزم ان يكون ظرف الاتصاف بهما هو الذهن
بقي الكلام في الوجوب والامكان فالوجوب حاله حال الوجود لانه عبارة عن ضرورة التقرر والوجود وتأكده
سواء كان بالذات او بالغير فمنشأ انتزاعه اما ذات الواجب سبحانه او الذوات المتقررة بافاضة الجاعل
واما الامكان فامر سلبي كما عرفت فمعنى اتصاف شيء بالامكان صدق الحكاية بانه لا ضرورة في التقرر والوجود
او لا ضرورة في اللاتقرر واللاوجود وصدق هذه الحكاية لا تستدعي كون موضوع هذه الحكاية موجودا في الخارج
او في الذهن او في نفس الامر فيكون القضايا المنعقدة بها سوالب فيكون ظرف الاتصاف بالامكان
ظرف صدق هذه السوالب وان اخذ الامكان بمعنى السلب العدولي او محمول سالبة المحمول يكون عارضا
ويكون معروضه متصفا به الا انها انتزاعيا ويكون منشأ انتزاعه اما نفس الشيء المتقررة في نفس الامر او في
الخارج او في الذهن فيكون ظرف الاتصاف به هو ظرف تقرر ذلك الشيء فتأمل ولا تذهل قوله وانما يكون
المحكي عنه آه اقول لعلك قد علمت مما علمت ان قولنا زيد موجود انما المحكي عنه لنفس ذات زيد المتقررة في الخارج مع
قطع النظر عن لحاظ العقل ولو كان المحكي عنه بالوجود المطلق او بالوجود الخارجي المهية المتقررة مطلقا او
في العين في لحاظ العقل لم يكن قولنا الله سبحانه موجود صادقا الا بمطابقته للمهية المتقررة في الذهن و
بطلانه لا يخفى على احد فالحق ان مطابق امثال هذه القضايا هو نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل
ولحاظه ولا دخل للحاظ العقل في صدق امثال هذه القضايا اصلا قال في الحاشية
المتعلقة على قوله او في العين في لحاظ العقل هذا في الوجود الخارجي والامكان
والوجوب الذهني بحسب الوجود الخارجي واما مطلق الوجود والامكان والوجوب فهو
في نفس الامر فمصداقه نفس المهية المتقررة في عالم الواقع مع قطع النظر عن
خصوصيات الظروف وان اتفق ان يكون ظرف اتصافها بهذه الامور هو الذهن دون الخارج او فيه
فلا بحث بينهما وهذه موصوفة بها كما هو لكن الخصوصية ملغاة لعدم مدخلها في الوجود العيني والا حصل التمايز
مطلقا سواء كان بينهما او بها يقوم مقام التداخل البيني كما في لوازم المهية والاضافات الخارجية وبعض
احكام الممكنات كالشيئية فتأمل اقول لا يخفى على المتأمل انه لو كان ظرف اتصاف الامور المذكورة هو الذهن
كانت القضايا المعقودة منها ذهنية لكونها حكما بثبوت امر موجود في الذهن فلا معنى للقول بكونها الا
حقيقية ولنفي كونها ذهنية ثم ان القول بكون المهية المتقررة في العين في لحاظ العقل مصداقا للقضية

القائلة الماهية موجودة في الخارج او متكلمة فيه مما لا يفهم معناه لانه يستلزم كون الموجود في الذهن موجودًا خارجيا
ولعلهم ارادوا ان المشروط في القضايا الخارجية ان تكون محمولاتها موجودة خارجية والا فلا وجه لنفي كون تلك
القضايا خارجية وبهذا ظهر ان قوله ولذلك لم تكن القضيتها خارجية في غاية السخافة والعجب من الشارح انه
حكم سابقا ان مصداق تلك الامور نفس الماهية المتقررة من حيث هي ومع ذلك صرح ههنا بان مصداقها
الماهية بما هي متقررة مطلقا او في العين في لحاظ العقل فتامل ولا تخبط قوله ثم الحيثية المعتبرة في موضوع آه
المشهور ان الحيثيات المعتبرة في موضوعات العلوم مثل ما يقال موضوع العلم الطبيعي الجسم الطبيعي من حيث
هو متحرك او ساكن وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض حيثيات تقييدية لها واورد عليه ان
الموضوع وحيثياته يجب ان تكون مفروغة عنها في العلم كما ثبت في فن البرهان مع انه يبحث في الطبيعي عن الحركة
والسكون وفي الطب عن الصحة والمرض واجاب عنه المحاكم بان قولهم موضوع العلم الطبيعي الجسم الطبيعي من
حيث الحركة والسكون وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليس مرادهم بذلك ان موضوعه
الجسم من حيث انه متحرك وساكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوع
الطبيعي الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يستعد للصحة والمرض
فحيثية استعداد الحركة والسكون واستعداد الصحة والمرض هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون
والصحة والمرض وفيه انه قد يبحث عن نفس الصلوح والاستعداد ايضا كما يقال في الطبيعي اي جسم صالح
للحركة واي جسم صالح للسكون وفي الطب اي بدن صالح للصحة واي بدن صالح للمرض فما ذكره لا يجدي
الى طائل واجاب عنه بعض المدققين بان الحيثية المعتبرة في الموضوعات ليست علة للحوق الاعراض الذاتية
ولا قيدا لمعروضاتها بل علة للبحث عنها او قيد لمعروضاتها في نظر الباحث مثلا الايصال في موضوع المنطق
ليس شرطا لعروض الجنسية والفصلية ونحوهما بان يكون منشأ لعلتها الفاعلية ولا قيدا لمعروضاتها بان يكون
منشأ لعلتها القابلية بل سببا للبحث وقيدا للبحث في نظر الباحث والحاصل ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات
ليست علة للحوق العوارض لان الحيثية المذكورة ربما يكون من العوارض الذاتية المبحوث عنها في العلم فعلى تقدير
كونها علة للحوق يلزم الدور وايضا بعض الحيثيات لا يمكن ان يكون علة للحوق الاعراض كحيثية الايصال مثلا
فانها ليست علة للحوق الجنسية والفصلية لمعروضها ولا قيدا له في نفس الامر فان المعروض للعوارض الذاتية
ذات الموضوع لا الذات المأخوذة مع الحيثية وايضا على تقدير كون الحيثية قيدا للموضوع لا يمكن ان تكون مبحوثة عنها

مع انه قد يبحث عنها فيه فتلك الحيثية انما هي في نظر الباحث بمعنى انها مقصرة للبحث على بعض العوارض وهذا
ما اختاره الشارح وقال صاحب التوضيح قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك
الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من
حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه الذاتية
لا ما يبحث عنه وعن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوثة عنها فانه يمكن ان يكون للشيء
اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في العلم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن
بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني
لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد به الاول يجب ان يبحث
في الطب والهيئة عن الاعراض اللاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك واعترض عليه
العلامة التفتازاني في التلويح بانه يلزم عليه تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات او بالاعتبار لان اختلاف
الموضوع لا يتصور ما لم يعتبر الحيثية قيدا من الموضوع ثم قال والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عما يبحث في العلم
عن عوارضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ
في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوثة عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية
هذا كلامه ولا يخفى على المتأمل ان مراد صاحب التوضيح ايضا ما ذكره صاحب التلويح فتأمل ولا تغفل قوله ذهب
المتأخرون آه اعلم ان المتأخرين ذهبوا الى ان موضوع المنطق انما هي المعلومات التصورية والتصديقية لا المعقولات
الثانية واستدلوا عليه بوجهين الاول ان المنطقي كما يبحث عن المعقولات الثانية يبحث ايضا عن احوال المعقولات
الاولى فانه يبحث عن ان الكلي الطبعي موجود في الخارج وان الماهية النوعية متعينة متحصلة وان الجنس مبهمة [illegible]
وان الفصل علة للجنس وهذه احوال الطبائع هذه الاشياء التي هي معقولات اولى لا انها التي هي [illegible]
المعقولات الثانية واجيب عنه بانا لا نسلم انها من مسائل المنطق لان بحث المنطقي مقصور على ما يوصل الى المجهولات
او على ما ينفع في ذلك الايصال وظاهر انه لا دخل لها في الايصال اصلا فانما يبحث عنها على سبيل المبدئية
والثاني ان المنطقي قد يبحث عن نفس المعقولات الثانية ايضا كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ولذا [illegible]
فلا تكون هي موضوعه واجاب عنه بعض المدققين بان للمعقولات الثانية اعتبارين الاول كونها معقولات
ثانية والثاني كونها عارضة لمعقولات ثانية اخرى فبالاعتبار الاول لا يبحث عنها في المنطق بل بالاعتبار الثاني

عوارض ذاتية للموضوع الذي هو المعقول الثاني فيجوز ان يبحث عنها وتقع محمولات للمسائل وما قال بعض الشراح
انه يشكل في الكلي والجزئي وان قبيل الكلية والجزئية تحملان على العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات
الثانية ليقال العام والخاص الذي يجعل محمولا في المنطق فيلزم التخلف وبالجملة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول
الثاني العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي البعض يرجع الى التكلف المستغنى عنه فغريب بما
افيدان الاستدلال على نفي كون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولا
في المسائل المنطقية انما يتم لو ثبت انها لا تقع محمولات على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية وهذا غير معهود
في المنطق اذ لم يوجد فيه مسئلة منطقية يكون موضوعها المعقول الاول ومحمولها المعقول الثاني فالمعقولات
الثانية انما يبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال لمعقول ثان آخر فاذا قيل في المسائل المنطقية الكلي
اما ذاتي او عرضي او ان المعرف اما حد او رسم فالمراد بالحقيقة ان الحيوان ذاتي والماشي عرضي و
ان الحيوان الناطق حد والحيوان الضاحك رسم حتى يتوهم ان المعقولات الثانية يبحث عنها في المنطق
من حيث انها احوال المعقولات الاولى ويظن ان ارجاع المحمولات في المنطق الى المعقولات الثانية
العارضة للمعقولات الثانية الاخر يرجع الى التكلف واما البحث عن الكلية والجزئية فانما هو لكونهما من
عوارض المفهوم وهو الذي من المعقولات الثانية والمفهوم ليس مسئلة من مسائل المنطق فافهم قوله ثم
المعلوم التصوري آه الاولى للراي ان المتأخرين مع ما ان المعلوم التصوري والتصديقي اللذين جعلوهما موضوعين
المنطق ان ارادوا بهما مفهومهما موضوع المنطق فباطل اذ هذا المفهوم غير موصل اصلا وان ارادوا مصداقها
مطلقا موضوع فهو ايضا باطل اذ لا يبحث في المنطق عن المعقولات مطلقا وان ارادوا ان المعلوم التصوري
والتصديقي من حيث انهما معروضان للمعقولات الثانية موضوع فيكون البحث حقيقة عن المعقولات الثانية
والحق ان مراد المتأخرين بكون المعلوم التصوري والتصديقي من حيث انهما معروضان للمعقولات الثانية
موضوع ويكون البحث حقيقة عن المعقولات الثانية والحق ان مراد المتأخرين بكون المعلوم التصوري والمعلوم
التصديقي موضوع المنطق ان مصداقهما من حيث عروضها للمعقول الثاني موضوع له والقرينة على هذه الارادة
قولهم موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية لكن لا مطلقا بل من حيث انها توصل الى مجهول
تصوري او تصديقي وعلى هذا يرتفع الخلاف بين الفريقين اذ ليس مراد القدماء بقولهم موضوع المنطق المعقولات
الثانية ان مفاهيم المعقولات الثانية بدون عروضها للمعلومات موضوع اذ مفهوم لا يكون للعرض معروضه

الذهن ليس محمولاً ولا معروضاً للعوارض المبحوث عنها في المنطق بل مراده ان الموضوع هي المعقولات [illegible]

الثانية العارضة للمعلومات من حيث انها تنطبق عليها وتتادي احكامها اليها فموضوعه كل ما يصدق [illegible] عليه المعقول الثاني من

حيث انه ينطبق على معلومات هي معروضاته ويحمل عليها معقول ثان آخر ثابت لمعروضاته وكان المعقول الثاني

من حيث هي معروضاته سواء كانت تلك المعلومات المعروضة المعقولات [illegible] او معقولات ثانية وبهذا

يندفع ما قال شارح المطالع معترضاً على المتأخرين انهم ان عنوا بالمعلومات التصورية [illegible] عليه من ان المراد

يلزم ان يكون جميع المعرفات واقعة في سائر العلوم بل جميع المعلومات التي موضوعات الابحاث موضوع المنطق

وليس كذلك ضرورة ان المنطق لا يبحث عنها الا وان عنوا بها [illegible] يلزم ان لا يكون المنطق باحثاً عن

العوارض الذاتية لها لان محمولات مسائله لا تلحقها من حيث هي بل لامر اخص فان الانقسام الى الجنس و

الفصل لا يعرض المعلوم التصوري من حيث انه ذاتي والذاتي اخص من المعلوم التصوري والايصال الى

الحقيقة لا يلحقه الا بعد تركبه الا [illegible] الى الحد [illegible] لا يعرض المعلوم التصوري الا بعد

ضرورته واحتاج المطالب [illegible] من حيث انه [illegible] الشكل الاول الى غيره [illegible]

معاصر المحقق الدواني بان لزوم ما الزمه انما يلزم [illegible] لزوم ان يكون [illegible] مسائل العلوم [illegible]

الموضوع العلم مطلقاً وليس كذلك فانها امور ذاتية للموضوع من حيث انه موضوع في العلم فهي انما اعراض ذاتية

لموضوع العلم [illegible] مسائل [illegible] ان لم يكن [illegible] لا يكون [illegible]

[illegible] الامر الاخص [illegible] الكلام والحكمة [illegible] العلم [illegible]

[illegible] موضوع العلم على اطلاقه و [illegible]

ان [illegible] المعلوم التصوري والتصديقي [illegible]

هي اقسام المعلوم التصوري والتصديقي وغاية [illegible] الاخص [illegible] الاعراض [illegible]

لان [illegible] المعلوم [illegible] كان [illegible] موضوع المعقولات الثانية كان [illegible]

هي اقسام المعقول الثاني ويكون محمول كل [illegible] عارضاً [illegible] الامر الاخص [illegible] المفهوم

المعقول الثاني و [illegible] الا [illegible] شيء [illegible] مفهوم المعلوم التصوري والتصديقي من العوارض التي

لا يحاذي بها امر في الخارج فيكون من المعقولات الثانية وان لم يكن في المرتبة الثانية من التعقل فلو كان

موضوع المنطق كان موضوعه معقولات ثانية [illegible] الى المتأخرين لما فهموا من [illegible] المعقول الثاني العوارض

التعقلية التي تكون في المرتبة الثانية من التعقل وتتبعوا موضوعات مسائل المنطق ووجدوا كثيرا منها في المرتبة الاولى من التعقل حكموا بان موضوع المنطق اعم من
المعقولات الثانية واذا اريد بالمعقول الثاني هذا المعنى كان ما ذكروه صوابا اذ من البين ان كثيرا من مسائله ليس في المرتبة الثانية من التعقل وما لها
فلما ارادوا بالمعقول الثاني العوارض التعقلية التي تنتزع عنها التعقل كان جميع موضوعات مسائل المنطق من هذا القبيل حكموا بان موضوعه المعقولات الثانية
هذا كلامه فظني ان هذا الكلام قريب من التحقيق فتامل قوله ومن ظن ان موضوعه الالفاظ آه منشاء ظنهم على
ما قيل انهم لما رأوا ان المنطقي يقال فيه ان الحيوان الناطق مثلا قول شارح والجزء الاول منه جنس والجزء
الثاني فصل وان مثل قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم قياس والقضية الاولى صغرى والاخرى
كبرى وهي مركبة من الموضوع والمحمول ظنوا ان هذه الاسماء كلها بازاء تلك الالفاظ فذهبوا الى انها موضوعه
ووجه كونه ضلالا بعيدا ان نظر المنطقي ليس الا في المعاني المعقولة فانها هي الموصلة الى المجهولات ولو امكن
ملاحظة المعاني وحدها لكان ذلك كافيا فيما هو المقصود له واما رعاية جانب اللفظ فلاجل الضرورة اي ضرورة استعمال
الالفاظ في المحاورة اذ يتعذر ترتيب المعاني الصرفة بدون تخييل الالفاظ كما سينكشف ان شاء الله تعالى قال
الشيخ في فصل الموضوع من منطق الشفاء لا خير في قول من يقول ان المنطق موضوعه النظر في الالفاظ من
حيث تدل على المعاني بل يجب ان يتصور الامر على النحو الذي ذكرناه وانما تبلد من هذا من تبلد وتشوش من
تشوش لانه لم يحصلوا في الحقيقة موضوع المنطق قوله اصول المطالب اربع آه اعلم انه قد يثلث قسمة
الامهات فيقال اصول المطالب ثلثة مطلب واحد للتصور ومطلبان للتصديق فمطلب التصور مطلب ما و
ينقسم الى ما يتقدم على التصديق بالوجود وهو ما يطلب به شرح مفهوم الاسم كما يقال ما العنقاء فان الغرض بهذا
الطلب شرح مدلول هذا اللفظ والى ما يتأخر عنه وهو ما يطلب به ماهية المسمى وحقيقته كما يقال ما الحركة اذ الغرض
به طلب ماهية الحركة في نفس الامر واما مطلبا التصديق فالاول مطلب هل وهو منقسم الى البسيط والمركب واما البسيط
هو ما يطلب به وجود الشيء او لا وجوده وتتخلل بين مطلبي ما في الترتيب والمركب ما يطلب به وجود شيء لغيره او
سلبه عنه والثاني مطلب لم وهو قسمان احدهما ما يطلب به علة التصديق فقط وثانيهما ان يطلب به علة التصديق
والوجود معا واما الفروع وهي مطلب اي المطلوب به تميز الشيء عن غيره تميزا ذاتيا او عرضيا وكم الشيء يسأل
به عن مقدار الشيء وكيف الشيء ويسأل به عن احواله واين الشيء ويسأل به عن مكانه ومتى الشيء ويسأل به عن
زمانه ومن هو ويسأل به عن تميز الشيء بعوارضه فجميعها من فروع الهل المركب ومندرج فيه فان الهل المركب
يقع مقامها جميعا وقد يربع قسمة الامهات فيقال المطالب اما تصورية او تصديقية فالمطلب المتوجه نحو التصور

اما مطلب ما او مطلب اي والمطلب المتوجه الى التصديق اما مطلب هل او مطلب لم فالمطالب اربعة الاول مطلب ما
وهو ما يطلب به مفهوم الاسم اذا لم يفهم الاسم لا يمكن ان يحكم عليه او يطلب به حقيقة الذات ان عرف وجودها اذ قبل
الوجود لا يقال ان هناك حقيقة بل يسمى مفهومًا وبالجملة الشيء قبل الوجود يسمى مفهومًا وعند الوجود يسمى ذلك الشيء حدا او
رسمًا والثاني مطلب اي ويطلب به تميز الشيء عن مشاركه في الجنس او في الوجود ويطلب التميز عن امر ذاتي
او عرضي الثالث مطلب هل ويطلب به التصديق باحد طرفي النقيض وهو اما بسيط او مركب فالبسيط ما يطلب
وجود الشيء او لا وجوده والمركب هو الذي يطلب به كون وجود الشيء للشيء اهو على حال كذا او صفة كذا والرابع
مطلب لم ويطلب به علة الشيء سواء كان بحسب الامر نفسه او بحسب القول فهذه المطالب هي الامهات ومطلب
كيف وكم واين ومتى فيستغني عنها بطلب هل المركب وسيجيء تفصيله انشاء الله تعالى واعلم انه قال الشيخ في الفصل
الخامس من المقالة الاولى من برهان الشفاء اما المطالب بحسب ما يحتاج اليه ههنا فانها بالقسمة الاولى ثلثة
اقسام وبالقسمة الثانية ستة اما بالقسمة الاولى فمطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ومطلب ما على قسمين احدهما
الذي يطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخلاء وما العنقاء والثاني الذي يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما
المكان ومطلب هل على قسمين احدهما البسيط وهو مطلب هل الشيء موجود على الاطلاق او ليس موجودا على الاطلاق
والآخر مركب وهو مطلب هل الشيء موجود كذا اي يكون الموجود رابطة لا محمولا مثل قولك هل الانسان موجود حيوان
او ليس موجودا حيوانا ومطلب لم على قسمين فانه اما بحسب القول وهو الذي يطلب الحد الاوسط وهو علة الاعتقاد و
القول في التصديق في قياس ينتج مطلوبًا واما بحسب الامر نفسه وهو يطلب علة وجود الشيء في نفسه على ما هو عليه من
وجوده مطلقًا او وجوده بحال واما مطلب الاي والكيف والكم والاين ومتى وغير ذلك فهي راجعة بوجه ما الى الهل
المركب فان اراد احد ان يكثر المطالب بتهاديد هذه فليفعل الا ان العلمية الذاتية هي تلك ومع ذلك فان مطلب
اي البطا من هذه البواقي واشد دلالة على المطلوب وانما يطلب تميز الشيء بما يخصه في ذلك اوسع مذهبا واعرض
مجالا وان احب احد ان يجعل مطلب اي مشتملا بوجه على مطالب كيف وكم واين وغير ذلك فليفعل ويجب ان يكون
مطلب هل ولم يطلبان — التصديق ومطلب ما واي يطلبان — التصور فمطلب ما الذي بحسب الاسم متقدم
على كل مطلب واما مطلب ما الذي بحسب تحقق الامر في نفسه فمتاخر عن مطلب هل البسيطة وقال في صدر المقالة
الرابعة من الفن الخامس من برهان الشفاء المطالب وان كان للمتكثر ان يكثرها بالاي والكم والكيف وغير
ذلك فانها بحسب ما يحتاج مخصه في هذا الموضع اثنان داخلان في الهل احدهما هل يوجد الشيء على الاطلاق و

وثانيهما هل يوجد الشيء شيئا مثل انه هل يوجد الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وكل واحد من مطلبي الهل تتبعه مطلبا
اللم وتفصيل ذلك مطلب ما واما مطلب الاي فمن التوابع لمطلب ما ومطلب اللم اما ان يطلب علة الحكم لوجود
موضوع او عدمه على الاطلاق او علة الحكم بوجوده او لا وجوده بحال وكل ذلك اما ان يتعدى فيه طلب علة الحكم
اي طلب علة الوجود او لا يتعدى ثم قال بعد كلام مشبع كما هو دابه في الشفاء فقد بان من هذا ان المطالب
بالقوة ثلثة يرجع الى هل الشيء والى ما الشيء وان مطلب اللم تحتها عن مطلب ما الشيء بوجه لانه بمعنى ما الا وسطا انتهى
وقد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان المطالب كما ذكرها الشيخ وقال المتأخرون ان يطلبوها بان يجعلوا
اصولها التصديق مطلبا التصديق وليطوي الباقية فيها فيمكن ان يطوي مطلب لم في مطلب ما حتى تكون الامهات
مطلبي ما وهل فقد ظهر ان الاختلاف في حصر امهات المطالب في ثلثة او اربعة او اثنين يرجع الى التسمية والامر
فيه سهل هذا وقال البعض هذا كلام الصدر وتبعه بعض المحشين من نظار الشرح ان ما في المتن ينافي ما في الحواشي
القديمة من ان القوم حصروا امهات المطالب في ثلثة والظاهر ما في المتن لانه لا يمكن ارجاع اي الى ما بان
يقال اي شيء مميزه لانه ان ارجع الى ما الشارحة يكون المقصود شرح مدلول المميز وان ارجع الى ما الحقيقية
يكون المقصود طلب حقيقته بعد العلم بوجودها ولا يخفى ان مقصود السائل لا يكون واحدا منهما فهو مطلب براسه ناش
عن الغفلة عن تصريحات رؤساء الفن قوله وهو ما الحقيقي آه اعلم انه قد اختلف في ان اي شيء يكون جوابا لما
الشارحة والحقيقية اما الشارحة فسيجي بيانه ان شاء الله تعالى واما ما الحقيقية فذهب السيد المحقق قده الى انه لا يقع
في جوابه الا الحد التام واعترض على ذلك معاصر المحقق الدواني حيث قال لا نسلم وقوع العرضي في جواب ما هو ولو صح
ذلك لما صح تعريف الجنس والنوع بالكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو بالكلي المقول على
كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو لانتقاضهما بالعرضيات شرح كيف والمقول في جواب ما هو على الشيء مخصوص فيه
حده وجنسه ونوعه او قوله في الجواب ما بحسب الخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا فالاول الاول
والثاني الثاني والثالث الثالث وقال المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد بان القوم
حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما يطلب به شرح الاسم والى
ما يطلب الهوية الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة والمركبة وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع المطالب
معللين بانا ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فيجب
ان يكون هذا الجواب لشارح الاسم قبل مطلب هل وما لم نعرف ان الشيء موجود وثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته ذ

لا يكون للمعدوم ذات حقيقي فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح منهم هذا الحكم لجواز
ان يعلم رسمه مثلاً ثم يطلب الهلية البسيطة الى آخر المطالب ممن صرح به الشيخ عمر ابن الخيام وغيره حيث قال في رسالته
في حكمة الكون والتكليف مطلب ما هو سوال عن حقيقة الشيء وماهيته فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما واما شرحا
للاسم وتنبيها له ولا يكون هذا المطلب حاصرا لجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب الى المجيب
بما يشاء وبما يراه صالحا لذلك الشيء او معرفا له وقال الشيخ في عيون الحكمة المطلوب بما تعرف شرح الاسم فان كان
الشيء موجودا فيطلب بما الحقيقية حده او رسمه والحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس وخواص هذه عبارته فعلى
الامرين يكون وقوعه في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار فظهر ان الرسم يقع في جواب ما هو في الجملة وتعقب
عليه معاصره بان لزوم وقوع الذاتي في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جلي يحكم به الفطرة ولا يجوز خلافه
بل يمجه ويشهد عليه مثلا اذا قيل وسئل ما هذا مشيرا الى فرس واجيب بانه حسن الجري ينسب المسئول عنه الى
ما يكره الا ترى ان فرعون اعني افلاطون القبطي اذ قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين واجاب بانه ربكم
ورب ابائكم الاولين اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون ورده المحقق الدواني
بانه لا يشك ذو فطرة سليمة في انه اذا سئل ما الفرس واجيب بانه دابة يصلح للكر والفر يستحسنه العقلاء ولا ينكرونه
بل ينسبون المخالف الى ما يقتضيه واما الاستدلال بطعن فرعون اللعين على موسى عليه السلام فامر عجيب فانه
موسى عليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك دليل على جوازه في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى
عليه السلام احرى ان يستدل به من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب عنه بقوله رب السموات والارض
وما بينهما ان كنتم تعقلون فاذا عوارض اخرى تنبيها على ان المقام مقام الاضطرار ولا سبيل الى غير العوارض
ونسبة اللعين واتباعه الى عدم التعقل الذي هو الجنون بطريق التعريض الذي هو ابلغ واوضح من التصريح
كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون ان الله تعالى غير مقدور التحديد فالاضطرار يلجئ الى ذكر العوارض
وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى عليه السلام واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور في نص القرآن ثم جعله
حجة على غيره مع وروده المنع الظاهر اذ لا اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان اعترف
صحة جواب موسى وانما ذكر ذلك تلبيسا على الشياطين الذين حضروا من حوله والقوا السمع الى قوله كما انه مع علمه بانه
عبد ذليل وان الله تعالى هو الرب الجليل وان موسى عليه السلام نبي الله حقا كان يدعي الربوبية مكابرة وعنادا وقيل ايضا انه شاور هامان فيما يقوله
موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك فقال بينما انت رب تعبد اذ انت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد والاصرار والتعنت والاستكبار وصار [illegible]

ورأس اصحاب الضلال والاضلال وقدوة لكل حاسد للحق جاحد ومع قطع النظر عن ذلك من يكون جهله بالحقائق
وسخافة عقله بحيث يقول بإيمان ابن ابي سرح العلي الطلع على انه مومن كيف يتمسك بكلامه ويعتد به حتى ابهر عنه
بأفلاطون القبطي اليوقع في الاوهام انه احد الحكماء المبرزين وهذا الكلام في غاية المتانة وذهب الشارح الى جوازه
وقوع العرضي في جواب ما الحقيقية بلا توسع واضطرار فيقع الحد الرسم في الجواب بحالة الامران وقوع الحد الجواب اولى من الرسم ضرورة ان
العلم بالحد اتم واكمل من العلم بالرسم وهذا هو مختار الفاضل مير زاهد حيث قال في حواشي الحاشية القطبية
ان التعريف الرسمي تعريف اصطلاحي اذ من المعلوم انه ليس وظيفة اللغة ولا بد له من آلة ليطلب بها وليس
من كلمات الاستفهام ما يصلح له سوى كلمة ما فينبغي ان يجوز وقوع الرسم في جواب ما هو اصطلاحا وينبغي
ان يكون ذلك شائعا متعارفا لا على سبيل التسامح والاضطرار والحاصل انه لا ريب في صحة وقوع الرسم
في جواب ما شارحة كانت او حقيقية فان التصور بالرسم ايضا مطلوب لا بد له من طالب ولا يصلح لطلبه الا ما فان
قيل قد صرح وافي فن الميزان بان العرضي لا يقع في جواب ما هو يقال عند الاصطلاح في فن خاص لا ينافي
ان لا يقع الرسم في جواب ما وان لا يكون الرسم مطلوبا فافهم فقوله حيث قال آه قال في الحاشية اي في حاشية
على شرح المطالع انتهت اعلم ان العبارة التي اقتلها الشارح من حاشية على شرح المطالع لا توجد في تلك
الحاشية اصلا والظاهر انه افترار من الشارح عليه بل المذكور في حاشية على شرح المطالع في جواب معاصره حيث
قال ان هذا السؤال عن العوارض مطلقا ولو اجيب عن السؤال بها لبادرت بجهة الفطرة ولا يقبله كما اذا قيل
ما الانسان ويجاب بالقابل صنعة الكتابة ان ادعاه مهم بل هو خلاف مصرحات القوم ومقتضى عباراتهم وقد
ذكرنا نصوصهم وفصلنا الكلام فيه في حواشي شرح التجريد الجديد وتجريدات الحواشي وقوله ولو اجيب عن السؤال
بها بالعوارض بجهة الفطرة ولا يقبله ما يحكم الفطرة ولا يقبله لفظا ومعنى وقد صرح القوم بوقوع الرسم في جوابها وقيدها
بعضهم بما صرح الطوسي في شرح الاشارات بان وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار ولم يريدوا بالتوسع ان
يذكر لفظ الرسم ويراد به الكنه مجازا كما يتوهمه القاصرون اذ ح يكون الواقع في الجواب هو الكنه لا الرسم على ان
دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف ولا يتمشى ذلك في صورة الاضطرار لعدم العلم بالكنه فلا يمكن استعمال
الرسم فيه بل المراد ان نفس وقوعه في الجواب توسع كما لا يخفى على من له فطرة سليمة هذا كلامه ولا يخفى ان هذا
بعينه ما قال في حواشي شرح التجريد فظهر ان ما نسبه الشارح الى المحقق الدواني فرية بلا مرية فقوله التفصيل
كنه الموجودات الاعيانية آه اعلم ان الموجودات الاعيانية لما كانت لها مفهومات وحقائق يجوز ان يكون لها

حدود ورسوم اسمية وحقيقية واما المعدومات فلما لم يكن لها الا المفهومات فانما يكون لها حدود ورسوم اسمية فقط
لان الحد بحسب الحقيقة والذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة والمراد بكونها موجودة ان اعيانها
اعم من ان تكون موجودة بانفسها او بمناشئها اذ الاهم في الحكمة معرفة الحقائق النفس الامرية وهي شاملة
للوجود في الخارج بنفسه وبمنشائه وبالجملة الحقائق النفس الامرية سواء كانت موجودة بانفسها او بمناشئها لها
حقائق وعنوانات فتعريفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعده بحسب الحقيقة وتعريف العنوانات التي لا حقيقة
لها بحسب الاسم فقط فقوله وانت تعلم آه قد عرفت ان المحقق الدواني يجوز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية
حيث قال في حواشي الجديدة على شرح المطالع في اثناء مناظرة مع معاصره حيث زعم معاصره ان ما الحقيقية
ماهية الشيء انه لو كان ما الحقيقية ماهية الشيء لم يحتج الى تقديم السؤال عن الوجود بل يكفي فيه مجرد تصوره فان كلما
هو متصور فله ماهية بل كل شيء له وجود ضرورة ان الامور الذهنية كالزوجية والفردية ونحوها من المعقولات
الثانية وسائر الاعتبارات الواقعية لها ماهيات قطعا وايضا يفضي الى ان لا يكون الرسم من مطالب ما هو
وهو غير مسلم وليت شعري اذا لم يدخل في هذا المطلب وهو من المطالب ففي اي مطلب يدخل انتهى عبارته ثم
قال في تلك الحاشية ردا على معاصره حيث قال مطلب ما الاسمية مفهوم الاسم ومطلب ما الحقيقية ماهية المسؤول
عنه واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ماهية المسؤول عنه غير مفهوم اسمه فلا يمكن انقلاب احدهما الى الآخر والقوم
صرحوا بان مطلب ما الاسمية ينقلب بعد العلم بوجوده الى مطلب ما الحقيقية فما وجه كلامهم واجاب بان القوم لم
يدعوا الانقلاب المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم المسؤول عنه نفس ماهية وفي تلك الصورة
يلزم الانقلاب المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم المسؤول عنه نفس ماهية وفي تلك الصورة
يلزم الانقلاب المذكور كما لا يخفى ان ما ذكره من ان القوم خصصوا الانقلاب ببعض الصور لا بد فيه من تصحيح
النقل فان ما عثرنا عليه هو ان مطلب ما الاسمية بعد العلم بالوجود ينقلب الى مطلب ما الحقيقية ان رسما فرسم و
ان حدا فحد ولذلك لم يثبت صاحب المطارحات مطلب ما الحقيقية قائلا بانه بعينه مطلب الاسمية اذا انضم اليه
العلم بالوجود فليس مطلبا على حياله هذا كلامه في حواشي شرح المطالع وقال في حواشيه الجديدة على شرح
التجريد وليت شعري اذا لم يكن الرسم داخلا في مطلب ما ففي اي مطلب يدخل اذ لا مجال لدخوله في مطلب
اي لانه سؤال عن مميز كما صرحوا به ولا في غيره من المطالب انتهى وبالجملة المحقق الدواني قائل بجواز
وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية غاية الامر ان كلامه في بعض المواضع من حواشي شرح المطالع وحواشي

شرح التجريد يدل على جوازه وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية على سبيل التوسع والاضطرار كما عرفت ولعلك تتفطن من تضاعيف البيان ان الايراد الذي اورده الشارح ليس بوارد عليه اصلا كما لا يخفى قوله للتكميل آه قال في الحاشية فانا اذا تصورنا الشيء اولا بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فاردنا تصوره بوجه اخص ولو بالحقيقة فذلك ليس تصوره بالكنه ولا يكون حاصلا من مطلب ما الشارحة والهل البسيط فهو من مطلب ما الحقيقية قائل انتهت لا وجه لتقييد الوجه بالاعم كما لا يخفى قوله وهو تصور الشيء باعتبار نفس مفهومه آه قيل المراد بالشيء الاسم والمعنى تصور مفهوم الاسم وذلك يكون على وجهين احدهما اجمالا بان يعلم انه لاي معنى وضع ومرجعه التصديق وهذا بالمباحث اللغوية انسب وثانيهما تفصيلا بان يعلم تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا وهذا بالمباحث الحكمية انسب وهو على اربعة اقسام لانه ان كان بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل عليه الاسم بالمطابقة والتضمن كان حدا تاما بحسب الاسم وان كان ببعضه كان حدا ناقصا بحسب الاسم وان كان بما اشتمل على خارج عن المفهوم ودل عليه بالالتزام كان رسما بحسب الاسم اما تاما او ناقصا كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات قوله وهو متقدم على التصديق آه يعني ان مطلب ما الشارحة متقدم على مطلب هل البسيطة فان من لا يعرف مفهوم اللفظ لا يمكن منه طلب التصديق بوجوده قال الشيخ في الشفاء واما ان طلب احد هل حركة او زمان او خلاء او آله موجود فيجب ان يكون فهم اولا ما يدل عليه هذه الاسامي وهذا صريح في انه لا بد من معرفة مفهوم الاسم اجمالا قبل طلب التصديق بالوجود ومن لا يعرف انه موجود لا يمكن منه طلب حقيقته وهوية اذ لا هوية للمعدوم فمطلب هل البسيط متقدم على مطلب ما الحقيقية وليعلم ان النسبة بين مطلب ما الشارحة ومطلب هل البسيط والمائية الحقيقية قد تعتبر بحسب الذات وقد تعتبر بحسب الطلب اما النسبة بينهما بحسب الذات فهي ان مطلب الشارحة سواء كان اجمالا او تفصيلا متقدم لا يمكن تاخره اصلا واما النسبة بحسب الطلب فهي ان مطلب ما الشارحة وهو تصور مفهوم الاسم اجمالا مقدم قطعا على هل البسيطة الطالبة للوجود وذلك لان الشيء ما لم يتصور بوجه من الوجوه لا يمكن التصديق بوجوده اصلا واما تصور مفهوم الاسم تفصيلا فهو متقدم عليها رعاية لما هو الاولى وما التي لطلب الحقيقة مؤخرة عن الهل البسيط قطعا ومقدمة على هل المركبة الطالبة للاحوال المتفرعة على الوجود وهكذا قال السيد المحقق قد في حواشي شرح التلخيص واورد عليه بان احد مطلبي ما الشارحة متقدم على مطلب هل البسيطة وما الحقيقية لا على التعيين اما تقدم احدهما فلانه ما لم يتصور مفهوم الاسم بوجه من الوجوه لا يمكن العلم بوجوده واما ان المقدم غير معين فلان احدهما لا على

على التعيين كاف في العلم بالوجود فالقول بان ما التي لشرح مفهوم الاسم اجمالا متقدمة على هل البسيطة المطابقة
لوجوده واما ما التي لشرحه تفصيلا متقدمة عليها رعاية للاولى مشكل لانه ان اعتبر التقدم باعتبار نفس المطالب فكلا
مطلبي ما الشارحة متقدمان قطعا وان اعتبر التقدم بحسب الطلب فاحدهما متقدم لا على التعيين ولا يخفى انه على
تقدير اعتبار التقدم بحسب الطلب احد مطلبي ما الشارحة على التعيين اعني التصور الاجمالي متقدم قطعا وان هذا التصور
مقصور على ما الشارحة فلا وجه للتردد واطلاق قوله اوالتفات آه هذا ماخوذ مما قال بعض المدققين في حواشي
الرسالة القطبية ان التصور بحسب الاسم اما تصور يحصل ابتداءً او التفات يحصل ثانيا والاول يحصل من
التعريف الاسمي والثاني من التعريف اللفظي وهذا يدل على ان التعريف اللفظي داخل في التعريف الاسمي
ولما ورد عليه ان التعريف الاسمي ليس تعريفا لفظيا اجاب عنه بان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي اي
التعريف الذي يتعلق باللفظ لا معناه الاصطلاحي فان قيل شمول التعريف اللفظي بحسب المعنى اللغوي
للتعريف الاسمي واللفظي الاصطلاحي ليس بظاهر اذ ليس المقصود منهما معرفة حال اللفظ يقال معرفة حال اللفظ
وان لم تكن فيهما مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وهذا القدر كاف في صدق التعريف اللفظي بالمعنى
اللغوي عليهما وقال ذلك البعض في حواشي شرح المواقف ان البديهي يحتمل التعريف اللفظي ولا يحتمل
التعريف الاسمي لان التعريف الاسمي يفيد التصور ابتداءً والبديهي غير محتاج الى شيء يفيد التصور الا ان
يقال التعريف اللفظي مشترك بين ما يحصل به التصور ثانيا وبين ما يقابل الاسمي فاللفظي ليس بمباين للاسمي
فالبديهي يحتمل اللفظي الاسمي ولا يحتمل الاسمي الذي يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده في نفس الامر ابتداء ولان
البديهي لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتاج الى الاحضار ثانيا بعد الذهول فح لا يحتاج الى القول بان
المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي كما لا يخفى قال في الحاشية المراد بالالتفات هو الحاضر ثانيا بعد الحضور به
مرة ثانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى ولا باس في ان يراد به التوجه ثانيا فيكون
اطلاق التصور عليه مجازا انتهت قوله الحاضر بان آه محصل مذهب صاحب الافق المبين على ما نقل
عنه الشارح ان ما سواء كانت حقيقية او شارحة لا يصلح سوالا وجوابا الا بجوهريات الحقيقة فلا يقع في جوابها
مطلقا الا الحدود ولكن الحدود اعم من ان تكون حقيقية او تسمية ويعلم ان كلام صاحب الافق المبين في هذا الباب
مضطرب فانه قال في موضع من التقديسات بعد ما قرر ان مطلب ما الشارحة في الحقيقة الغير موجودة بعينها مطلب ما
الحقيقية فالمطلبان بالقياس الى ذلك الجانب واحد والمسؤول يضطره الفطرة الى ان يجيب باللوازم والعرضيات

على سبيل التوسع كما وقع تكليم الله على نبينا وعليه الصلوة والتسليمات تنبيها على تقدس مجد المسئول عنه عن تسويغ
السؤال المائية عن تصور الكنه والتحديد اذ عزه اعظم من ان يسعه مدرك ما ووحدانيته اقدس من ان يلتفظ
من ذاته بمعنى ما اصلا فليس يمكن ان يشرح عن اسمه او يعبر عن حقيقته الا بلوازمه وعوارضه المعقولة هذا كلامه
وهذا صريح في انه يجوز وقوع العرضي في جواب ما مطلقا على سبيل التوسع والاضطرار كما ذهب اليه المحقق
الدواني تبعا للمحقق الطوسي وقال في موضع آخر انها الفصول والاجناس البسيطة تلحظ لها لوازم وعنوانات
توصل للذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فلذلك تحد دونا
على سبيل التوسع وذلك في مطلبي ما الاسمية والحقيقية كليهما والسؤال مطلقا عن الماهية ولكن تارة بحسب حال
الاسم وتارة بحسب التقرر والوجود والاتباع والمقلدون اذ لا قسط لهم من التفتيش الا الذهول عن كنه الامر يغلطون
فيزعمون انه يحيط بالخواص العرضيات اللاحقة المستغرقة في انداد الجوهريات ثم ربما يخصصون الحكم بمطلب ما
الشارحة للاسم ولم يدروا ويشعرون ان انما المعلوم بالحقيقة في العلم الارتسامي الصورة التي في الذهن ثم الامر
العيني معلوم ثان بالعرض لا بالحقيقة وان افتراق العلم بالشيء بالوجه عن العلم بوجه الشيء ليس الا بضرب ما
من الاعتبار والمعلوم بالحقيقة في الصورتين ليس الا كنه الوجه ولا علم بالذات الا العلم بالكنه الا انه ربما كان
كنه شيء ما وجها لشيء آخر فاذا اعتبر الانطباق عليه قيل ان معلومية ما بالذات معلومية ذاك بالعرض وليس
يصح ان ماهية او حقيقته ما هيته او حقيقته له ثم ان مطلب ما الشارحة ينقلب بعينه مطلب ما الحقيقية بعد العلم بالتقرر فكيف
يصح اختلاف الجواب فيهما بالحدية والرسمية هذا كلامه وهذا الكلام صريح في انه لا يجوز وقوع العرضي في جواب ما
اصلا وقد عرفت ان التحقيق ان التصور بالكنه كما يكون مطلوبا كذلك التصور بالوجه يكون مطلوبا بالذات فلا بد له
من طالب ولا يصلح لطلبه الا ما فيكون ما لطلب التصور مطلقا سواء كان بالكنه او بالوجه واما قوله ثم ان مطلب ما
الشارحة آه ففي غاية السخافة اذ مرادهم بقولهم مطلب ما الاسمية بعد العلم بالوجود ينقلب الى ما الحقيقية انه ينقلب
اليه ان سماه بالاسم وان حده فحده كما صرح به المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع وقد سبق نقل كلامه ويمكن
ان يقال انهم لم يدعوا الانقلاب المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم المسئول عنه نفس ماهيته
واما ان كان ماهية المسئول عنه غير مفهوم اسمه فلا يمكن انقلاب احدهما الى الآخر فتأمل قوله اما بحسب دلالة
الاسم آه قال بعض المحشين من نظار كلام الشارح يعني ان تلك الذاتيات دالة على شرح الاسم مع قطع
النظر عن القوام والوجود وهذا مطلب ما الشارحة والصواب ان يقال معناه ان ما يقع في الجواب يكون حدا

تفصيلها لما دل الاسم اجمالاً فما الشارحة سؤال عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً فينبغي ان يجاب بجميع ما دخل في
ذلك المفهوم ودل عليه الاسم بالمطابقة والتضمن فيكون الجواب حداً اسمياً قوله او بدلالة وقوعه في التجوهر او قال
بعض المحشين معناه ان تلك الذاتيات دالة على وجود الشيء في نفس الامر وهذا مطلب ما الحقيقية ولا يخفى على من
له ادنى مسكة ان شيئاً من ذاتيات شيء لا يدل على وجود الشيء في نفس الامر بل معنى هذه العبارة على ما افيد
ان كليهما لا يصلحان لان يسأل بهما ولان يجاب بهما الا المتلبسين بجوهريات الحقيقة فيكون السؤال بها عن
جوهريات الحقيقة التي دخلت على اسمها في السؤال كقولنا ما الخلاء وما الانسان ويكون الجواب عن السؤال بها
بجوهريات الحقيقة المسؤول عنها اما بجوهرياتها التي هي متلبسة بوقوع دلالة الاسم عليها لكونها داخلة في مفهوم الاسم
مدلولاً بها عليها بالمطابقة والتضمن وذلك في مطلب ما الشارحة واما بجوهرياتها التي هي متلبسة ومقترنة بدلالة
وقوع المسؤول عنه في التجوهر اي بدلالة وقوعه في التجوهر الحاصلة بمطلب هل البسيطة السابق على مطلب وذلك
في مطلب ما الحقيقية فقط له حدود اسمية قال في الحاشية قال في التقديسات ما حاصله ان الجوهريات وبعرضياتها
المقابلة ليست هي المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها خاصة ولازمة للمعبر عنها على الاطلاق وانما المحكوم
عليها بالذاتية والعرضية هو المعبر عنه الذي هو بذاته مبدء ذلك اللازم والاختلاف بالذاتية والعرضية ليس في
مفهومات العنوانات بانفسها بل فيما يعبر عنه بها الا ترى ان الفصول والاجناس العالية اذ هي بسائط لا يمكن
تحديدها وتعريفها الاشياء التي يؤتى بها على انها اجناس وفصول فانما هي تدل عليها وهي لوازم وعنوانات
كما يقال الجوهر هو الموجود لا في موضوع فمفهوم العنوان وان كان عرضياً لازماً الا ان المعنون والمعبر عنه نفس
حقيقة الجوهر وكذلك يعرف الجسم بما له الطول والعرض والعمق والحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة والناطق
هو المدرك للكليات والمراد مبادي هذه المفهومات فان التحديد بمثل هذه الامور يكون رسماً اقيم مقام الحد على التوسع
لا حداً حقيقياً ثم المركبات يصح تحديدها بالحدود التوسعية والحدود الحقيقية ايضاً فالانسان مثلاً اذا عرف بالحيوان الناطق
فان عني بهما مبدءهما كان حداً حقيقياً وان عني بهما عنوانهما كان رسماً بالحقيقة وحداً على التوسع من جنس توسعي و
فصل توسعي لا كالرسوم المشهورة في العوارض اللاحقة والعرضيات المصطلحة التي هي ليست عنوانات جوهر حقيقة
بل هي عنوانات امور تلحق الذات بعد قوام الحقيقة كالضاحك والكاتب ومن ههنا ظهر ان العرضي الذي بازاء
الجوهري كالابيض فالعنوان المفهوم منه ودون العنوان المعبر عنه كلاهما عرضيان واما الجوهري فان عنوان المفهوم
منه عرضي والمعبر عنه جوهري واجزاء حد البسيط اجزاء الحد ولا قوام له واجزاء حد المركب اعني الجنس والفصل

اجزاء له وتقوام جوهره جميعًا فافهم واحفظ انتهت وانت تعلم انه ان اراد انه يذكر الالفاظ الموضوعة بازاء اللوازم
ويراد بها ملزوماتها التي هي الذاتيات فهو موقوف على كون اكتناه الذاتيات معلومة مع انها مجهولة غير معلومة وان اراد ان يذكر المذكور لتحصل من الملاحظة ملزوماتها التي هي الذاتيات فالحد في الحقيقة تلك الذاتيات فتكون التي اثبتها معلومة بالوجه فيكيف تكون حدودًا موصلة الى كنهها ضرورة انه لا بد في الحدود ان يكون الوجود موصلة
حتى تكون موصلة الى الكنه واما ملزوماتها فليست بحاصلة بالكنه ههنا فلا يمكن جعلها حدودًا واما قوله ومن ههنا ظهر آه فمما لا يدري محصله
اذ ليس هناك عرضيان بل عرضي واحد كالابيض مثلاً بازاء الجوهري فكذا الجوهري ان حصل في الذهن فهو عبارة
عن نفس مفهومه الحاصل في الذهن فهو جوهري وليس بعرضي اصلاً واما قوله واجزاء حد البسيط آه فلا يخفى سخافته
اذ لو كان المراد بالبسيط البسيط الذهني فلا حد له اصلاً وان كان المراد به البسيط الخارجي يعني ما ليس مركبًا من
المادة والصورة الخارجيتين وان كان مركبًا من الجنس والفصل فلا يخفى ان الجنس والفصل وان كانا جزئين
لحده لكنهما ليسا جزئين لقوام جوهره لما سينكشف ان شاء الله تعالى ان اطلاق الاجزاء على الاجزاء الذهنية على
سبيل المسامحة والمجاز فاجزاء حد المركب الذهني ليست اجزاء لقوام جوهره اصلاً فلا معنى لكون الجنس والفصل
اجزاء لقوام جوهره فتامل قوله واما الرسوم آه في عدم اعطاء الرسوم كنه الحقيقة كلام ستطلع عليه ان شاء الله تعالى
قوله وهذا مما يشعر به كلام المصنف آه انت تعلم ان ما يشعر به كلام المصنف ليس الا ان جواب ما منحصر في الحد والجنس
والنوع لكنه يجوز وقوع الرسوم في جوابه بحسب التوسع والاضطرار كما صرح به صاحب الافق المبين لا يجوز وقوع
الرسوم في الجواب وان كان يجوز وقوع الحدود والتوسعة فيه وكم من فرق بينهما قوله ان كلمة ما آه اعلم انه
قال استاذ الشارح في حواشي حواشي الرسالة القطبية ان كلمة ما بحسب اللغة سوال عن تصور الشيء بالكنه ان
فرعون سال موسى عليه السلام وقال وما رب العالمين ولما كان الكشف عن كنه الذات ممتنعًا اجاب موسى
عليه السلام بالصفات وقال رب السموات والارض وما بينهما ثم فرعون نسبه الى الجنون لعدم مطابقة الجواب
السوال وهي بحسب الاصطلاح سوال عن تصور الشيء سواء كان التصور بالكنه او بالوجه ثم قال لا يقال المقول
في جواب ما هو في الاصطلاح منحصر في الذاتيات لانا نقول هذا بحسب فن ايساغوجي وما ذكرنا هو اصطلاح فن البرهان
وربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالتضاد فانه في اصطلاح قاطيغورياس التضاد المشهوري و
في اصطلاح الفلسفة الاولى التضاد الحقيقي وكالذاتي فانه في فن البرهان ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وفي
اصطلاح ايساغوجي ما يتقوم به الشيء هذا كلامه شطط وجزاف اما اولاً فلانه قد نقل بعض المحصلين من نظار حواشي
شرح المواقف عن العلامة التفتازاني انه قال في حاشية الكشاف ان صاحبه صرح في مواضع عديدة

بان المقول في جواب ما هو لا ينحصر في الذاتيات بل قد يكون عرضيا فادعاء ان ما هو سوال عن الذات في اللغة
ليس بشيء واما ثانيا فلانه قال صاحب القاموس في بيان ما الاستفهامية معناه اي شيء نحو ما هي وما لونها وما هيه بكسـ
واما ثالثا فلانهم يستعملون كلمة ما في محاوراتهم في طلب التعريفات اللفظية وغيرها حيث لا يكون مطلب الطالب الحقيقة
واما رابعا فلان استدلاله بكلام فرعون على ان كلمة ما في اللغة سوال عن تصور الشيء بالكنه في غاية السخافة والسقوط
كما عرفته فيما سبق واما خامسا فلانه قال المحقق الطوسي في فن البرهان من شرح الاشارات ان المطالب الاول
يعني ما الحقيقية هو السائل عما هو ويجاب بما يقال في جواب ما هو وظاهر ان جواب ما هو منحصر في الحد
والجنس والنوع واما سادسا فلانه قال الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الثانية من برهان الشفاء ان
مطلب ما على قسمين احدهما الذي يطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخلاء وما العنقاء والثاني الذي يطلب به حقيقة الذات
كقولنا ما الحركة وما المكان ولا يخفى ان اثبات حقيقة الذات هو الحد فما زعمه استاذ الشارح اصطلاح فن
البرهان ليس اصطلاح فن البرهان فاستبان ان جل ما قال استاذه في هذا المقام رجم بالغيب ويا لله من
ارتغام فيّ له والمعلم الاول آه قال معلم الشارح في الافق المبين مطلب هل على اقسام ثلثة هل الشيء وهل الشيء موجود على الاطلاق وهل الشيء
موجود على صفة وشيء ان احق ما يسمى بالهلية البسيطة هو الاول والهلية المركبة ضربان بالاضافة وعلى الاطلاق
ولو اطلق على جعل البسيط اضرب بين البسيطة على الحقيقة وهي هلية الشيء في نفس ماهيته والبسيطة على الاضافة وبالقياس الى هي
هلية الشيء بحسب الوجود في نفسه والمركبة هلية الشيء على صفة فالمشط(؟) وكان من آمن بالجعل البسيط انما اذ هل
نفسه عن التقليدية [illegible] بوجه القصور [illegible] الوجود وعن النظر الا في اعتبار العقل فهما تحقق الوجود وثبته النظر لكن المرتبتين
مختلفتان والشيء بحسب كل منهما لواحق واحكام فلا اهمال مغالطة في المعايير العلمية والاعتبارات التقريرية والانقطاعات(؟)
والاقتضاءات الجارية والبرهانية وقال في موضع آخر منه مطلب هل ينقسم الى الحقيقي البسيط ومركب ثم البسيط الى نوعين
حقيقي ومشهوري والحقيقي بحسبه الى هلي بسيطي وهلي مركبي ثم الهلي البسيط الى البسيطي على الحقيقة وبسيطي مشهوري اما
الهل البسيط فهو هل الشيء اي السوال عن تقرره في نفسه واما الهل المركب فهو هل الشيء شيء اي السوال عنه على
صفة ويرجع الى كون ثبوتها للصفة له او كونه على تلك الصفة والحقيقي من البسيط سوال عن نفس الشيء بحسب
تجوهر حقيقته في نفسها وتقرر ماهيته في حدها اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهي الصادرة عن الجاعل ابداعا
بلا وسط في لحاظ العقل اصلا والمشهوري منه سوال عن نفس الشيء بحسب مرتبة الموجودية والكون اما في نفس
الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهي المرتبة المرتبة على المرتبة الاولى بلا وسط فالواقع في مطلب هل

مطلقاً اما المتجوهر او ليس او الموجود على الاطلاق او ليس او الموجود شيئاً جوهرياً للموضوع او عرضياً ذاتياً او خارجاً
او ليس وعدم تثليث الاقسام باهمال البسيط فسمي الهل البسيط وهو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه مغالط
في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومفسد في ابواب الاقتناصات الحدية والبرهانية وان كانت المرتبتان
متحدتين في غير اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعرية من ظروف الوجود فالسؤال عن تجوهر الحقيقة كما يقال
هل العقل اي هل ماهية هي العقل والجواب نعم اي بعض الماهيات المتجوهرة هي العقل و هل اجتماع النقيضين اي
هل ماهية هي اجتماع النقيضين والجواب ليس اي لا ماهية متجوهرة هي اجتماع النقيضين واذا اثبت ان الشيء كالعقل
مثلاً متجوهر الحقيقة في الاعيان استغني عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ الشيء لا يصح ان يكون
له حقيقة متقررة وليس لتلك الحقيقة المتجوهرة وجود في ظرف تجوهرها وانما يختلق ذلك قوم ليسوا هم من المهرة
بل ان حقيقة التصورية المتجوهرة في ظرف تتبعها وبإزائه مهما لم يصلح عنها ان تكون موجودة في ذلك الظرف ولكن
ينبغي ان لا يهمل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منهما لئلا تضيع حقوق الاحكام المختلفة
بحسب ذلك ومطلب هل البسيط متقدم على المركب اذ طبيعة اثبات شيء لشيء تقتضي ان يكون المثبت له ثابتاً في
نفسه حتى يثبت له شيء فيكون الشيء في نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود الهليات البسيطة ليس مفادها ثبوت
شيء للموضوع واتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع او لا تجوهرها وكون الموضوع في نفسه او انتفاؤه
في نفسه وانما ذلك في الهلية المركبة فقط فان العقد في الهليات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة الناشئة من
طباع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في الذكر والتعبير عما ادركه العقل لا بحسب ما يرجع اليه مفاد العقد ومتعلق
التصديق بالتعبير عنه الليس من بينها بل محاولة النظر في اسرار العلوم اذا رجع غريزة عقله وجدان قولنا العقل
متقرر او موجود مثلاً اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود او اتحاد العقل والمتقرر او الموجود كان شيئاً وراء تقرره
في سنخه وكونه في نفسه ومتاخراً عنه وما يرام ليس الا الشيء المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموضوع لا الشيء المتاخر وهو
ثبوت شيء له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذات الموصوف من جهة الهليات البسيطة
وتحصيل وصف له من جهة الهليات المركبة وكذلك السالب كقولنا ليس اجتماع النقيضين متقرراً او موجوداً مفاده
بالحقيقة ليسية سنخ حقيقته وسلب ذاته وانتفاؤه في نفسه لا سلب مفهوم التقرر ومفهوم الوجود عنه فقد كنا عرفناك
من قبل ان الوجود نفس كون الماهية وموجوديتها لا ما به الموجودية اي امر يكون به الماهية وكذلك عدم الشيء في نفسه
هو نفس انتفائه اذ انه لا انتفاء امر عن ذاته هو الوجود على خلاف عدم صفة من صفات الشيء عن الشيء فاذن

الايجاب في الهليات البسيطة تجوهر شئ او ثبوته والسلب ليسية شئ او انتفائه والايجاب في الهلي المركب ثبوت شئ
لشئ والسلب انتفائه عنه انتهى وهذا الكلام مع هذا الاطناب والتطويل خال عن المحصول والتحصيل لما فيه من
انه ان اراد بقوله والحقيقي من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوهر حقيقته في نفسها وتقرر ماهيته في سنخها ان
الهل البسيط الحقيقي سوال عن الشئ نفسه من دون ان يتضمن السوال مفهوما ما معه يسأل
عن ثبوته له او سلبه عنه فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن مفرد فلا يكون مطلبا
لتصديق فيكون من مطالب التصور وعلى هذا التقدير لا يكون لقوله بحسب تجوهر حقيقته
في نفسها وتقرر ماهيته في سنخها معنى وان اراد انه سوال عن الشئ نفسه
باخذ مفهوم ما معه فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الشئ فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن حمل
الشئ على نفسه فيكون من حيز الهل المركب باعترافه واما ذاتي من ذاتياته فيكون الهل البسيط الحقيقي على هذا التقدير
ايضا من حيز الهل المركب باعترافه او مفهوم منتزع عن نفس ذاته هو حكاية عن نفس ذاته فيكون هو الوجود فان
الوجود حكاية لنفس الذات المجعولة لا امر يقوم بالذات انضماما او انتزاعا على ما اعترف به مرارا وقد صرح ايضا بان
الوجود اول ما ينتزع عن الذات فيكون الهل البسيط الحقيقي هو الهل البسيط المشهوري ولا يغني التلفظ بلفظ
التجوهر والتقرر شيئا فان التجوهر والتقرر اما ان يعني به نفس الذات الواقعية
المحكي عنها فهو ليس خبرا عن الشئ المسئول عنه في الجواب ولا محمولا عليه
في الجواب واما ان يعني به معنى ينتزعه الذهن عن تلك الذات نفسها فذلك
هو الوجود والصيرورة والتقرر والتجوهر فهو يسأل عنه بالهل البسيط ويجاب به عنه
واما قوله اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود فان اراد بالمرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود مرتبة نفس الماهية الواقعية
الواقعة في نفس الامر المحكي عنها متقدمة على مرتبة حكايتها وبمرتبة الوجود مرتبة الحكاية الذهنية التي هي حكاية عن
المرتبة الاولى اي مرتبة نفس الذات فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكي عنه على الحكاية
وتقدم المصداق على الصادق وتقدم المنتزع منه على المنتزع فتلك المرتبة محكي عنها بالهلي البسيط الذي سماه
بالهلي المشهوري والهلية البسيطة المشهورية حكاية عن تلك المرتبة والهل البسيط المشهوري سوال عن تلك
المرتبة فلا معنى للهل البسيط الحقيقي سوى الهل البسيط المشهوري والا للهلية البسيطة الحقيقية سوى الهلية المشهورية
وان اراد به ان للماهية في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية وانتزاع الذهن مرتبتين احدهما مرتبة

التقرر والتجوهر والاخرى مرتبة الوجود ومرتبة التقرر والتجوهر متقدمة على مرتبة الوجود في الواقع فذلك باطل لان الوجود
على تقدير القول بالجعل البسيط ليس عارضا للماهية في نفس الامر حتى يكون للماهية في نفس الامر مرتبتان احديهما
مرتبة التقرر اعني مرتبة ذات الماهية المعروضة والاخرى مرتبة الوجود العارض وانما في الواقع مع عزل النظر عن
ملاحظة الذهن والحكاية الذهنية نفس الماهية بلا امر زائد عليها هو الوجود والعقل يحكي عن نفس الذات وتلك الحكاية
هي مرتبة الوجود فليس في الواقع مرتبتان متخالطتان انما في الواقع مرتبة واحدة هي مرتبة نفس الذات فاذا حكي
عنها كان ما انتزع عنها مرتبة الوجود وتلك المرتبة الواحدة هي الصادرة عن الجاعل ابتداءً بلا وسط في لحاظ
العقل ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية الذهنية عن تلك المرتبة وليس مرتبة الوجود مرتبة اخرى مترتبة على المرتبة
الاولى سوى مرتبة الحكاية الذهنية فقوله وهي المرتبة المترتبة على المرتبة الاولى ان اراد به ان في الواقع مع
قطع النظر عن الحكاية الذهنية مرتبة الوجود وانها مرتبة على المرتبة الاولى فهو باطل وان اراد ان مرتبة الوجود
حكاية عن المرتبة الاولى مرتبة على المرتبة الاولى ترتب الحكاية على المحكي عنه فمسلم لكن لما كانت تلك المرتبة حكاية
عن المرتبة الاولى يكون السؤال عن المرتبة الاولى والجواب عنه بتلك الحكاية فيكون السؤال عن المرتبة الاولى
بالهل البسيط المشهوري لا غير والجواب عنه بهلية بسيطة مشهورية لا غير وقد ظهر بما ذكرنا ان قوله وان كانت المرتبتان
متخالطتين في غير اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعرية من ظروف الوجود في غاية السخافة لانه ان اراد به ان
للماهية في الواقع مع قطع النظر عن لحاظ الذهن وانتزاعه مرتبتين متخالطتين وانما يتميز احديهما عن الاخرى في اللحاظ
الذي هو ظرف الخلط والتعرية فذلك باطل وان اراد به ان للماهية مرتبتين احديهما مرتبة المحكي عنه والاخرى مرتبة الحكاية
وانهما متخالطتان في الواقع تخالط المحكي عنه فالحكاية في الواقع اي واقعية الحكاية
هي واقعية المحكي عنه فهذا صحيح لكنه ليس بنافع له اصلا اذ يكون السؤال
عن المرتبة الاولى بالهل البسيط المشهوري ويكون الجواب عنه هي الهلية البسيطة
المشهورية ولعله ظن ان القضية الحاكية التي يحمل فيها الوجود هلية بسيطة ومصداقها
الواقعي المحكي عنه هلية بسيطة اخرى سابقة عليها وسماها هلية بسيطة حقيقية والحق ان الهلية عبارة
عن القضية المشتملة على الحكاية وان المحكي عنه الواقعي ليس قضية فضلا عن ان يكون هلية بسيطة ولو كان
الحكاية بالوجود هلية بسيطة مشهورية ومصداقها المحكي عنه هلية بسيطة حقيقية فلم لا يجوز مثل ذلك في الهلية المركبة
فيجوز ان يقال الجسم اسود مثلا اي هذه القضية هلية مركبة مشهورية ومصداقها المحكي عنه اعني الجسم المتصف بالسواد

في الواقع هلية مركبة حقيقية واما قوله مغلط في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومفسد في ابواب الاقتناصات
الحدية والبرهانية فلبينه بين ان اعتبار مصداق الهلية البسيطة المشهورية محكيا عنه وعدم اعتباره حكاية وقضية
في اي المعارف التصورية والعلوم التصديقية اغلط واي الاقتناصات الحدية والبرهانية افسد واما قوله كما يقال
هل العقل اي هل مهية هي العقل فعجيب جدا فان قوله هل العقل اما ان يقدر له جزء اولا فان قدر له خبر فما ذلك الخبر
فان كان هو حكاية عن نفس المهية المتقررة فهو الوجود او لفظ آخر في معناه فهذا الهل هو الهل البسيط المشهوري
وان كان شيئا آخر سوى صيرورة نفس المهية المتقررة فهذا الهل هل مركب وان لم يقدر له خبر فقد تم الكلام بالكلم
واحد من دون اسناد وقوله اي هل مهية هي العقل ان كان فيه قوله هي العقل صفة لمهية ولم يقدر لقوله مهية
خبر فهذا ليس كلاما فضلا عن ان يكون سوالا بهل وان كان معناه هل العقل مهية وان لم يساعده اللفظ كان
ذلك سوالا عن ثبوت مفهوم المهية للعقل فيكون من قبيل السوال بالهل المركب وقوله والجواب نعم اي بعض
المهيات المتجوهرة هي العقل في غاية الوهن والسقوط فان كلمة نعم يفيد معنى قضية مشتملة على موضوع ومحمول
ونسبة رابطة فما تلك القضية وما موضوعها وما محمولها فان كان موضوعها بعض المهيات المتجوهرة ومحمولها العقل
وكان لفظة هي رابطة كانت هذه القضية هلية مركبة ويكون لبعض المهيات المتجوهرة اسم ان والعقل خبره وان
لم يكن هناك موضوع ومحمول فليس الجواب قضية فضلا عن ان يكون هلية وكذا قوله وهل اجتماع النقيضين
اي هل مهية هي اجتماع النقيضين والجواب اي ليس مهية متجوهرة هي اجتماع النقيضين اما ان يكون قوله في السوال
هي اجتماع النقيضين صفة لمهية فان قدر هناك خبر فما ذلك الخبر فان كان هو الموجود وما يرادفه كان هذا الهل هلا بسيطا
مشهوريا وجوابه هلية بسيطة مشهورية وان كان صفة غير الوجود كان هذا الهل هلا مركبا وجوابه هلية مركبة وان لم يقدر له
خبر لم يكن كلاما تاما فضلا عن ان يكون سوالا بهل وكذا قوله والجواب ليس فان قوله ليس اما ان يكون له اسم وخبر
اولا على الثاني لا يكون له معنى فضلا عن ان يكون كلاما تاما وعلى الاول اما ان يكون خبره اجتماع النقيضين فيكون
هذا الهل هلا مركبا وهذا الجواب هلية مركبة او يكون قوله هي اجتماع النقيضين صفة لمهية متجوهرة ولا يكون خبرا فاذا ان
يقدر له خبر فما ذلك الخبر فان كان هو الموجود كان هذا الجواب هلية بسيطة مشهورية وان كان غيره كان هذا الجواب
هلية مركبة وحذف الاسم والخبر عن ليس لا يجدي شيئا واما قوله واذا اثبت ان الشيء كالعقل مثلا متجوهر الحقيقة في
الاعيان اغنى ذلك عن السوال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس فان اراد به انه اذا اثبت ان الشيء كالعقل مثلا متجوهر الحقيقة في الاعيان كان معنى
انه موجود في الاعيان وكذا اذا اثبت انه موجود في الاعيان كان معناه انه متجوهر الحقيقة في الاعيان فلا فرق بينهما الا في العبارة واللفظ فذاك حق لكن على هذا يكون

هي بعينها الهلية البسيطة التي سماها بالهلية البسيطة المشهورية بلا فرق وان اراد به انه اذا ثبت ان الشيء الكامل
مثلاً متجوهر الحقيقة في الاعيان استغنى عن السؤال عن وجوده في الاعيان لكون مفهوم ان الشيء متجوهر في الاعيان
مستلزماً لمفهوم ان الشيء موجود في الاعيان مع كون هذين المفهومين متغائرين ومن اجل كون مصداق الاول
مستلزماً لمصداق الثاني مع كون ذينك المصداقين متغائرين فهذا غلط فاحش اذ مفهوم كون الشيء متجوهراً
في الاعيان هو كونه في الاعيان اي وجوده في الاعيان ومصداق كونه متجوهراً في الاعيان هو مصداق كونه موجوداً
في الاعيان لا انهما متغائران متلازمان وانما التغائر بين العبارتين وبالجملة مصداق الهلية البسيطة التي
سماها بهلية بسيطة مشهورية اي القضية التي محمولها الوجود وهي المهية المتجوهرة في الاعيان وهي ليست حكاية
والاقضية فضلاً عن ان يكون هلية بسيطة حقيقية واما قوله اذ الشيء لا يصح ان يكون له حقيقة متجوهرة آه فان اراد
به ان الحقيقة المتقررة هي مصداق كونها موجودة في ظرف تجوهرها وان مفاد كونها موجودة هي نفسها المتقررة
لا غير فلا ريب في صحته لكن لا يجدي به نفعاً اذ على هذا يكون القضية التي محمولها الوجود حكاية عن المهية المتجوهرة وهي
الهلية البسيطة المشهورية ولا يتصور على هذا عقد قضية اخرى تكون حكاية عن المهية المتجوهرة مغائرة للهلية البسيطة
المشهورية حتى تكون هي هلية بسيطة حقيقية كما توهم وليست نفس المهية المتجوهرة حكاية وقضية حتى يتوهم انها هلية
بسيطة حقيقية بل هي المحكي عنها الهلية البسيطة المشهورية وان اراد به ان للمهية في الواقع مرتبتين احدهما مرتبة
المهية المتقررة والاخرى مرتبة وجودها وان المرتبة الاخرى لا تنسلخ ولا تنفك في الواقع عن المرتبة الاولى
حتى تكون القضية الحاكية عن المرتبة الاولى هلية بسيطة حقيقية والقضية
الحاكية عن المرتبة الاخرى هلية بسيطة مشهورية فلا يخفى بطلانه لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان
تكون المهية في المرتبة الاولى مصداقاً للحكاية بالوجود اولا وعلى الاول يكون تلك المرتبة الاولى هي مرتبة
وجود المهية فلا تكون مرتبة الوجود مغائرة لتلك المرتبة متاخرة عنها وعلى الثاني يكون المهية
في المرتبة الاخرى معروضة للوجود ويكون الوجود عارضاً لها في تلك المرتبة الاخرى فيبطل القول بالجعل البسيط
كما لا يخفى على المتامل وقوله لكن ينبغي ان لا يهمل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى آه ان اراد به انه
ينبغي انه لا يهمل فصل احد المرتبتين عن الاخرى في سبق السابقة منهما بان التحقيق ان مرتبة التقرر هي مرتبة
المصداق المحكي عنه الواقعي ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية الذهنية والاولى سابقة على الثانية سبق المحكي
عنه على الحكاية فهذا وان كان قطعاً لكنه يبطل لما ظنه بلهية بسيطة حقيقية لبنائه على توهم كون المحكي عنه حكايةً

وان اراد انه ينبغي ان الجعل متخلل احد المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منهما بان يظن ان في الواقع
مرتبتين يحكي عن احدهما بالهلية البسيطة الحقيقية وعن الاخرى بالهلية المشهورية وان الاولى سابقة على الاخرى
فهذا امر موقوف على ان يكون للماهية في الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن تنبيهان احدهما مرتبة التقرر
والاخرى مرتبة الوجود فيكون الوجود عارضا في الواقع انضماما او انتزاعا وهذا البطلان اعترف به وبالجملة
قال صاحب الافق المبين في هذا المقام وتبعه الشارح ليس قابلا للتعويل بل هو من ابطل الاقاويل
والقول الحق وهو هدي السبيل **قوله** من ان هذه الهلية الخ قال في الحاشية اي مطلب هذا
الجعل لما ان مرتبة نفس قوام الماهية ليست الا هي فالمطلوب في هذه المرتبة اما التصديق متعلق بمفاد منها
ومن نفسها فقوامها العقل عقلي ولا ريب في انه لا تناعه او لعدم افادته لا يصح ان يطلب او تصور متعلق بها
فهو من اقسام ما الشارحة وبهذا ظهر انه يتعلم ان هذا الايراد في غاية المتانة ولا يدفعه ما قال الشارح
ان مرتبة حقيقة الماهية وتقررها قد يكون مجهولة فيطلب بالهل البسيط الحقيقي فان محمول الهلية البسيطة الحقيقية
اما نفس الماهية فالحمل فيها اولي وهو مع كونه ممتنعا او غير مفيد من جنس الهليات المركبة او ليس فيها محمول
وانما المطلوب في الهل البسيط الحقيقي تصور نفس الماهية فهو من اقسام ما قال بعض الاعلام التحقيق ان مصداق
حمل الوجود هو نفس الماهية لا الماهية موجودة حكاية عن نفس تقررها في الواقع فالتصديق بالتقرر هو بعينه التصديق
بالوجود فعلى هذا ما زعمه صاحب الافق المبين قسما ثالثا مندرج في الهل البسيط وتصور مرتبة التقرر من هذه الحيثية
مطلب ما الحقيقية اللهم الا ان يقال بما يكون الحمل الاولي نظريا فيجوز ان يطلب بهل البسيط الامر وقال في
الحاشية هذا السابقة على هذا القول هذا انما ترد لقول صاحب الافق المبين ولنقول بعض الاجلة فان التقرر
ليس كناية عن الماهية مطلقا بل عنها متقررة في الفعلية فالطالب لتقررها لا يمكن ان يندرج في ما الشارحة و
الحقيقية لان الماهية كانت في ذاتها باطلة ولا شيئا محضا وكانت العنوانات التي بها تتصور عنوانات بلا معنون
فيها الشارحة تطلب هذا العنوان الذي وضع بازائه اللفظ ثم يجعل الجاعل تقررت وتجوهرت في نفس الامر فتحقق
هذا المرتبة من التقرر للطالب بها الحقيقية وطلب التصديق بهذا النحو من التقرر ليس طلب ثبوت شيء لنفسه حتى
يكون اثبات ضروريا او غير مفيد كما زعم بعض الاجلة بل التصديق بهذا التقرر تصديق وانما التصديق بثبوت الشيء
لنفسه ما يحكي عن هذه المرتبة ليس الا بالوجود لان تقرر الماهية هو بعينه تقررها وجودها الذي هو المعروض بذاته
وهو مصداق القول الماهية موجودة ومرتبة التقرر مصداق للهليات البسيطة فطلب التصديق انما يكون

هو بل البسيط الاخير ثم وجه كلام صاحب الافق المبين بان الماهية اذا تقررت في الخارج صح انتزاع الوجود المصدري
عنها فهناك شيئان نفس تقرر الماهية في نفسها و اتصافها بالوجود المصدري لقولنا الماهية موجودة فقد يحكى
عن نفس صيرورتها في الاعيان وقد يحكى به عن اتصافها بالوجود المصدري فقد جعل صاحب الافق المبين
الاولى مطلب هل البسيط والثاني مطلب هل المركبة وهو صح كلامه لكن لا يخفى على المنصف ان القضية الحاكية
عن اتصاف الماهية بالوجود المصدري مثل الحاكية عن الشيئية فادخال الاولى في مطلب هل البسيطة دون
الثانية تحكم بل الحق ان هذا داخل في مطلب هل المركبة فانه فيه حكاية عن الاتصاف بوصف كما في سائر
المركبات بخلاف الحكاية عن صيرورة الماهية وتقررها هذا كلامه وانت تعلم ان ما افاد الاستاذ المحقق كلام
في غاية التحقيق وتفصيله ان اثر الجاعل على تقدير القول بالجعل البسيط ليس الا نفس الماهية بصيرورتها ان
الوجود على هذا التقدير ليس صفة زائدة عارضة للماهية اتصافا او انتزاعا فليس للماهية على هذا التقدير الا مرتبة
واحدة هي مرتبة نفس ذاتها المعبرة عنها بمرتبة التقرر والفعلية والتجوهر فيكون الحكاية عن تلك المرتبة لا محالة
واحدة هي كون الماهية موجودة فالوجود عبارة عن حكاية نفس الذات التي هي بنفسها اثر الجاعل في الواقع سواء
عبر عنها بلفظ الوجود او بلفظ الصيرورة او بلفظ آخر كالكون والثبوت والتقرر والتجوهر وغير ذلك وبالجملة ما يحكى به عن نفس الماهية
التي هي بنفسها اثر الجاعل في نفس الامر والقضية الحاكية عنها هي الهلية البسيطة لا غير والحاصل انه على تقدير القول
بالجعل البسيط كما هو مذهب صاحب الافق المبين لا يمكن القول بهليتين اذ ليس على هذا التقدير في نفس الامر
مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره الا مرتبة واحدة هي مرتبة نفس الماهية فكيف يحكى عنها بحكايتان
متغايرتان نعم يمكن القول بهليتين على تقدير القول بالجعل المركب اذ على هذا التقدير في نفس الامر مرتبتان
احدهما مرتبة نفس الذات التي هي معروضة للوجود والاخرى مرتبة عروض الوجود فيجوز ان يكون بازاء المرتبتين
حكايتان احدهما الحكاية عن المرتبة الاولى والاخرى الحكاية عن المرتبة الاخرى والظاهر ان الهلية البسيطة الحقيقية
حاكية عن نفس الذات المتقررة والهلية البسيطة المشهورية اما ان تكون حاكية عن نفس الذات المتقررة فتكون
الهلية البسيطة المشهورية بعينه الهلية البسيطة الحقيقية كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما ان تكون حاكية عن
عروض عارض فيكون الوجود من عوارض الماهية وهذا خلاف ما تعتمد به كتبه وايضا يبطل على هذا القول بالجعل البسيط
كما لا يخفى على المتامل ومما قال اللهم الا ان يقال آه فكلام في غاية السخافة والركاكة اذ القول بكون الحمل الاولي
مطلب هل البسيط الحقيقي مع كونه مخالفا لكلامهم مخالف لما ذهب اليه صاحب الافق المبين ايضا فانه قال فيه

وان سألت الصواب فينبغي ان يعتبر الاهل البسيط الحقيقية فان مطلب هل البسيط الحقيقي يستتبع مطلب هل البسيط
المشهوري ايجابا وسلبا وسوالا وجوابا لا الاتبعي ان يفهم من قولنا في الهلية البسيطة الحقيقية الانسان متجوهر او العقل
متقرر مثلا ان يريد بذلك ثبوت التجوهر والتقرر للموضوع بل انه يعني انعطاف التصديق بنفس تجوهر الموضوع في ذاته وتقرره
في سنخه المستتبع لكون المصدري المنتزع وانما تجشم ايراد المحمول للضرورة والعبارة فان طباع العقد لتضمنه الهيئات
التصديقية تتعلق بالعقد لا لانه حدود حمل مفهوم ما عليه سواء كان نفسه او شيئا من ذاتياته او من عوارضه قوله ثم
حتى يصير العقد هلها مركبا فالعقل يخترع مفهوما وراء ما قصد الحكاية عنه ويتناول انعطاف التصديق به للضرورة للعقد
من جهة طباع العقد لا بالقصد الاول واما في الهلية المركبة فانه يتناول لحاظ الموضوع والمحمول بالقصد الاول وان
كان المحمول نفس الموضوع كما في حمل الشيء على نفسه اذ حيث يقصد الحكم على الشيء بنفسه فيلحظ مرتين بلحاظه بعينه في
حيز الموضوعية وفي حيز المحمولية بالقصد الاول فاذن استبان لك ان اعتبار المحمول في الهلية المركبة بالقصد
الاول وفي الهلية البسيطة ليست من جهة طباع التعلق به القصد بل من جهة ان طباع العقد لا يسع بالقصد الحكاية
الا بذلك الاعتبار وقد صرح في القبسات بان اثبات مفهوم ما للذات اي مفهوم كان من جوهريات الهوية او عرضياتها
من حيز الهل المركب اي هل الشيء شيء والمحكي عنه ثبوت شيء لشيء وفي السالب سلب شيء عن شيء فكلامه نص على ان
الحمل الاولي من حيز الهليات المركبة فتوجيه كلامه بما وجه توجيه للقول بما لا يرضى به قائله وبهذا ظهر سخافة ما قال بعض
الشراح الانسب ان يقسم الهل البسيط الى ثلثة اقسام الاول قسم لمطلب الحمل الاولي فان الحمل الاولي قد يكون نظريا
فلا بد من مطلب الاترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عادم تصوره بالكنه يكون السوال بانه هل هو حيوان ناطق ام لا
والثاني ما يكون طالبا لمرتبة تقرر الهوية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اثر الجعل البسيط بالذات والمواطية بالتبع كما
يقال هل العقل متقرر في الخارج وهذا التقرر وان كان ملازما للوجود ولكنه متقدم عليه مغاير له والثالث ما يكون طالبا
للوجود وفي هذا الكلام وجوه اخر من الاختلال لا يخفى على المتامل فيما تلونا سابقا وانا اعرضنا عنه وقد علق بعض الاجلة ما
هو على نوطة الشارح ولا يمس ما هو مقصوده اذ مقصوده ان المطلوب بالهل البسيط الحقيقي ان كان تصور نفس الهوية
فيكون من مطالب ما وان كانت حقيقية وان كان المطلوب التصديق بثبوت محمول لها فيكون من قبيل الحمل
الاولي وقد وجه الاستاذ العلامة ابي في كلام بعض الاجلة بان وجه لفظة بلفظ الشارحة ان المطلوب الذي
الذي هو متقدم على مطلب هل البسيطة هو مطلب ما الشارحة فلو كان هذا المطلب المخترع المتقدم في زعم المخترع
على مطلب الهل البسيط مطلبا تصوريا كان من قبيل الشارحة بناء على المشهور وليس مقصوده المطلوب الخ

ہذا المطالب المخترع مطالب التصوری من قبیل مطالبہا الشارحۃ فی الواقع حتی یرد علیہا او رد فقہ واما قولہ فی توجیہ کلام صاحب الافق المبین ان المہیۃ اذا تقررت فی الخارج آہ فمع ان کلامہ عن ہذا التوجیہ ما ذکرہ لیس بسدید لانک قد عرفت فیما سبق غیر مرۃ ان قولنا المہیۃ موجودۃ لیس حکایۃ الا عن نفس المہیۃ ولیس حکایۃ عن اتصاف المہیۃ بالوجود المصدری فی نفس الامر حتی یصح ان یقال المہیۃ موجودۃ قد یحکی عن نفس صیرورۃ المہیۃ وقد یحکی بہ عن اتصافہا بالوجود المصدری فتامل فی ہذا المقام فانہ من مزال الاقدام لا الافہام قولہ فاذا قیل آہ ولا یخفی علی من لہ فہم سلیم ان القول بان جعل المہیۃ المفروضۃ التی ہی بالعقل بحسب التقدیر والتخمین متجوہرۃ ومتقررۃ فی نفسہا یصحح القول بانہا موجودۃ فی نفسہا اذ لا معنی لوقوعہا فی نفسہا الا وجودہا فی نفسہا فیکون حقہا سوالا ہلیۃ البسیطۃ المشہوری لا غیر واما قال فی الحاشیۃ لا یخفی ان الموضوع فی ہذا العقد مفہوم المہیۃ والمحمول ہو التقرر المرتب علی الجعل البسیط لا بمعنی ان التقرر ثابت للمہیۃ فی ظرف قوامہا اذ لیس فیہ الا نفس المہیۃ المجعولۃ فایراد المحمول ہہنا للضرورۃ العقدیۃ کما فی الوجود بعینہ والفرق بین ہذا العقد وحمل الشیء علی نفسہ بین لا سترۃ فیہ فتامل بدقۃ النظر انتہت فلا یخفی وہنہ وسخافتہ اذ لا یمکن ان یرید بقولہ والمحمول ہو التقرر آہ الا ان مفہوم التقرر الحاصل فی الذہن ہو المحمول اذ لا معنی لکون التقرر الذی ہو نفس المہیۃ محمولا ومفہوم التقرر الذی حصل فی الذہن بعد الانتزاع ہو الوجود اذ الوجود عبارۃ عن حکایۃ نفس المہیۃ فیکون ہذا العقد ہلیۃ بسیطۃ مشہوریۃ لا ہلیۃ بسیطۃ حقیقیۃ واما قولہ کما فی الوجود بعینہ فمما لا یدری محصلہ ضرورۃ ان العقد الذی محمولہ التقرر بعینہ العقد الذی محمولہ الوجود فان التقرر فی مرتبۃ الحکایۃ عبارۃ عن الوجود فلا بد للشارح من بیان الفرق بین حمل التقرر علی المہیۃ وحمل الوجود علیہا حتی یتم ما زعم وبیان الفرق بین ہذا العقد وحمل الشیء علی نفسہ الایجابی نفعا قولہ فقصد بہ ثبوت التجوہر آہ قال فی الحاشیۃ تحقیقہ ان قولنا الانسان متقرر او موجود اذا افاد ثبوت مفہوم التقرر او الوجود للموضوع واتحادہما کان المحمول شیئا غیر تجوہر الموضوع فی نفسہ وثبوتہ فی نفسہ ومتاخرا عنہ واما المقصود ہہنا ما ہو المتقدم اعنی تحصیل ذات الموضوع ونفس وقوعہ لا تحصیل ثبوت صفۃ لہ وجودا کان او غیرہ فہذا العقد انما یشتمل علی ذکر المحمول والنسبۃ الحکمیۃ بحسب الضرورۃ الناشئۃ من طبیعۃ العقد فی التعبیر عما ادرکہ العقل لا ان مفاد القضیۃ وما یتعلق بہ القصد یرجع الی ذلک فاذن مفاد الایجاب فی الہلیۃ البسیطۃ تجوہر الموضوع او ثبوتہ فی نفسہ والسلب لیس الشیء او انتفائہ فی نفسہ ومفاد الایجاب فی الہلیۃ المرکبۃ ثبوت شیء لشیء والسلب انتفاء شیء عن شیء فتفکر انتہت ہذہ العبارۃ منتحلۃ عن الافق المبین وقد نقل کلامہ لا یخفی ان الہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ او اشتملت بحسب الضرورۃ الناشئۃ من طبائع العقد علی الموضوع والمحمول

والنسبة بينهما مجهولها لا بد وان يكون مفهوما من المفهومات والا لا يكون قضية ولا عقداً فكيف يكون مطلب هل البسيطة حقيقة

فلا يخلو اما ان يكون ذلك المفهوم عين الموضوع او ذاتيا من ذاتياته فيكون الهلية البسيطة حقيقية بل مركبة او

يكون عارضاً من عوارضه فيكون ايضاً من الهليات المركبة ولا احتمال لكونه منفصلاً منفكاً عن الماهية كما لا يخفى فتامل

قوله وههنا ابحاث ليس آه قال في الحاشية وجه الدفع ان هذه المرتبة وان كانت من فروع الجعل البسيط لكنها مما

يصح ان يؤخذ اعطاراً للتصديق بها ابداً والمحمول الذي هو التقرر بالضرورة العقلية وكونه بالجعل البسيط مما لا يتأتى

الا بالمجعولية فذلك لا ينافي تعلق التصديق بها والمرتبة المتقررة عليه على الوجه الذي ذكرنا فتامل انتهى ولا يخفى على

من له فهم سليم ان السؤال عن تقرر الماهية وتجوهر الموضوع يتوقف على ايراد محمول يكون حكاية عن نفس الماهية

والمحمول الذي هو حكاية عن تقرر الموضوع هو الوجود كما عرفت غير مرة فيكون هذا المطلب هل البسيطة المشهورة نعم

لو كان مرتبة المحكي عنه بعينه مرتبة الحكاية ويكون مرتبة المحكي عنه ايضاً عقداً حاكياً لصح ما ذكره لكن مرتبة الحكاية

مغايرة لمرتبة المحكي عنه فاذا حكي عن نفس الماهية المتقررة كانت تلك الحكاية هي الهلية البسيطة المشهورة فقول

المورد في غاية التحقيق وما قال الشارح غير دافع له وما قال بعض الاعلام قد في حواشيه على حواشي شرح المواقف

في توجيه كلام صاحب الافق المبين ان التصديق يتعلق بالتقرر كما يتعلق بالموجودية لكن يجب ان يحكي عن التقرر

قوام الماهية بمحمول بضرورة انتفاء العقد فيصدق به وان يحكي بمحمول عن الموجودية ولذا قيل ان ههنا ثلث مراتب

الاولى مرتبة التقرر نفس الماهية والثانية موجوديتها اي كونه بحيث يصح عنه انتزاع الوجود والثالثة الانتزاع

بصفة فالاولى متقدم على الثاني والثاني على الثالث ولا بد ان يحكي عن المراتب الثلث بعقود فيتعلق التصديق

بكل منها ولا تخالف فيه فانما يتم لو كان في درجة المحكي عنه ثلث مراتب بل ههنا مرتبة واحدة هي مرتبة التقرر ومرتبة

الوجود حكاية عنها او الحكاية الوجود ليس صفة زائدة عارضة للماهية في نفس الامر بل الوجود عبارة عن حكاية التقرر

كما اعترف به صاحب الافق المبين في مواضع من كتبه فالمحمول الذي يحكي به عن تقرر الماهية هو الوجود وليس الا

فتعلق التصديق بالتقرر هو بعينه تعلقه بالموجودية فليس هناك في نفس الامر اي في درجة المحكي عنه مرتبتان

ايضاً فضلاً عن ان يكون ثلث مراتب فافهم قوله اولا نجيب آه قال في الحاشية قال العلامة الدواني في الحاشية القديمة

في الافق المبين ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانتفاؤه في نفسه لا سلب شيء عنه ... او سلب الوجود عنه

فان ذلك يعود تقرير الهليات المركبة ومعنى تقرره عدمه هو انتفاؤه في نفسه وهو ليس سلب الهليات ...

لا بالوجودات الانتفاء حتى يكون من موجبات الهليات المركبة والمشابهة ايضاً لا يمكن ... ان الموجبة ...

نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم اليه سلب نفس الذات وانتفائها في نفسها لا سلب مفهوم ما عنها قال
الاستاذ المحقق ان زيدا معدوم موجبة بحسب الحكاية وزيد ليس بموجود سالبة بحسب الحكاية وكلاهما من سوالب
الهليات البسيطة ومفادهما انتفائه في نفسه لا ثبوت الانتفاء له حتى يصير العقد بها مركبا فهما متغايران بحسب
الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه قال لا يخفى ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجبة وكون زيد موجود مشتملا
على الوجود الرابطي اي الاختصاص الناعت ولا شك ان الحكاية في الاولى موجبة وفي الثانية مشتملة على
الرابطة الثبوتية لا بد منهما من التفصيل في المقال ليكشف حقيقة الحال فنقول قد زعم العلامة القوشجي انه
اذا حكم على امر بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي
وجود الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع
المتنافيين ثبوت الموضوع واللاثبوت وزعم ايضا ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى رابطة بالموضوع بخلاف ما
اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع في
نفسه فيكون القضية سالبة واختار مذهب المحقق الدواني على ما قال اولا بانه من البين انه اذا اعتبر سالبة
لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي مم وكذا
في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد الثبوت بالحملي او كانت القضية ممكنة ليجوز ان يكون هذه
القضية موجبة ويكون المراد بالعدم هو الخارجي فح لا منافاة بين الثبوت الذهني واللاثبوت الخارجي ويجوز
ان يكون المراد العدم الذهني ويكون الانتفاء باللاثبوت في وقت معين لا في جميع الاوقات او يكون الاتصاف
باللاثبوت بالامكان لا بالفعل وجاز ان يكون هذه القضية موجبة ممكنة غير مقيدة بالحينية الفعلية او الخارجية
الفعلية وعلى ما قال ثانيا بان النظر الصائب ها هنا يشهد بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه لكنه لا يصح
التعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك بالحقيقة قول بان
المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فالمآل الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب
وهو بيان كون القضية سالبة على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اي مفهوم
نسب الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بالسلب والايجاب والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز
الحكم بسلبه عنه او ايجابه وقد شنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا حيث قال ثم ما اشد سخافة ما توهم ان
العدم اذا اخذ في حيز المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع وان لو اعتبر سالبا

كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود ولو ارجع السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع
عن نفسه وهو ليس معنى العدم بل هو معنى غيره ويصح تعليله بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في
نفسه اقول قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانتفاؤه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه
فانه كما صرح به في الهلية المركبة ومعنى زيد معدوم هو انتفاؤه في نفسه وهو مرجع السوالب البسيطة لا ثبوت انتفائه له حتى تكون من موجبات الهلية
المركبة او ليس من المعدولات او عبارة تفصيل الحمل البسيط مع اشتماله على صورة السلبية الحقيقية في شرح فانها تنزل النظر عن الوجود وسلب الشيء
عن نفسه ممتنع ولا ينافيه قوله في ثبوتنا وكان الشيء ليس مقابلا للثبوت لها ومن الحامل هو السلبية الحقيقية في ... مع ... جميع ان الحمل
المشابهة ايضا فيكون ... يعلم ان الوجود وهو نفس تحقق الذات لا ثبوت شيء له وصدق ايضا العدم ... سلب ... للذات
لا سلبه ... اعني انتهى واعلم ان ليس غرض المحقق الدواني ان هذه السالبة الحقيقية في نفسها ... يعقول
وان هذه السالبة ترجع الى سلب الشيء عن نفسه كما فهمه بل غرضه ان الحكاية بهذه السالبة لا يمكن بحمل السلام عنه
ضرورة ان القضية التي يكون محمولها العدم اما ان يكون فيها النسبة ملحوظة او لا على الثاني لا تكون كلاما تاما
وعلى الاول لا يخلو اما ان تكون تلك النسبة ايجابية او سلبية على الاول هذه القضية موجبة معدولة فذات
الموضوع يجب ان يصح عند انتزاع مبدء المحمول اعني العدم فان كان مبدء المحمول ما ينتزع عنه من ذات المعدوم
كانت القضية صادقة والا كانت كاذبة فلا يكون مفادها في هذه القضية السلبية اعني الذات في الواقع ضرورة
ان صدق الربط الايجابي يستدعي تحقق الموضوع وعلى الثاني لا يخفى ان النسبة السلبية انما هي سلب المحمول عن
الموضوع فالمحمول لا يخلو اما ان يكون هو المعدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب المعدوم عن الموضوع فيكون
القضية في الحقيقة زيد ليس معدوما وهذا ضد المقصود وان كان هو نقيض الموجود فيكون معنى زيد معدوم زيد ليس
موجودا فلا يكون المحمول هو المعدوم مع ان الكلام على تقدير ان يكون المحمول هو المعدوم او يكون هو نفس الموضوع
فيكون معنى زيد معدوم زيد ليس زيدا وظاهر ان هذا ليس معنى العدم وبهذا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين مما
لا علاقة له بكلام المحقق الدواني فضلا عن ان يكون ايرادا عليه ثم انه قال هذا القائل بعيد الكلام الذي نقلنا
عنه ومن تيقن ما عرفت فاحكم ان كل عقد حملي من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما لانه العقد
والتكذيب اي صحيحة لصدق استحقاقها للتصديق والتكذيب فان العقد انما يكون عقدا باعتبار تلك النسبة
اذ بها يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منها عقدا بالفعل محتملا للتصديق والتكذيب وتصلح متعلقا للادراك
التصديقي ايجابا او سلبا انتهى ولا ريب ان قولنا زيد معدوم قضية وطرفا هذا العقد زيد ومعدوم فالنسبة الحكمية

بينهما اما ايجابية فتكون القضية موجبة فكيف يكون من سواله اى الهلية البسيطة او سلبية فاين الدال على تلك
النسبة السلبية والبتة لا يقتضى تقدير كون النسبة سلبية يكون مفادها سلب المحمول اعنى المعدوم عن زيد وهذا خلف
المقصود ونظيرها قيل انه لو كان قولنا زيد معدوم سالبة هلية بسيطة كما زعمه صاحب الافق المبين تبعا لصدر المعاصر
للمحقق الدوانى لكان عكسه المستوى وهو قولنا المعدوم زيد ايضا سالبة والتزام كون هذا العكس سالبة او انعكاس
ان السالبة القائلة زيد معدوم لا ينعكس ولا يمكن عكسها المستوى خروج عن الفطرة الانسانية وانا اقول مع ان
التشبث بالجعل البسيط آه ففى غاية السخافة لان المشائية المنكرين للجعل البسيط ذهبوا الى كون الوجود صفة
زائدة عارضة للماهية وليس مصداق الوجود عندهم نفس الماهية المتقررة فالعدم عندهم ليس عبارة عن سلب نفس
الذات غاية ما فى الباب ان العدم اى سلب صفة الوجود عندهم مستلزم لسلب نفس الذات فافهم واما
ما قال استاذ الاستاذ وهذا لا يتأتى القبول محصله ان القضية التى محمولها العدم موجبة بحسب الحكاية وسالبة
بحسب المحكى عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية وبكونها سالبة صحيح بحسب المحكى عنه فزيد معدوم وزيد
ليس بموجود متحدان بحسب المحكى عنه ومتغايران بحسب الحكاية وهذا المحاكمة من العجائب فان القضية الموجبة
تكون حاكية عن ثبوت شىء لشىء متصف بالمحمول والقضية السالبة تكون حاكية عن سلب محض وانه لا يستدعى
صدقها وجود موضوعها فزيد معدوم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكى عنه لها واقعا ثبوت شىء لشىء متصف
بالمعدومية فالمحكى عنه الموجبة فلها صدقت القضية والا كذبت وان كانت سالبة كانت حاكية عن سلب محض
ولا يتوقف صدقها على وجود الموضوع وزيد ليس بموجود سالبة قطعا فالقول باتحادهما بحسب المحكى عنه وتغايرهما
بحسب الحكاية ايضا ساقط فى غاية السقوط والسخافة وما قال من كون زيد موجود مشتملا على الوجود الرابطى
بمعنى النسبة الثالثة الخبرية فيها لان الصدر المعاصر للمحقق الدوانى قد توهم انه ليس فى الهلية البسيطة
الوجود والعدم الرابطى والنسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين وهى الاتحاد والملاحظة بين الموضوع و
المحمول والملاحظة بالاتحاد يكفى فى الهلية البسيطة دون الهلية المركبة الا ترى ان العجم لا يذكرون الرابطة فى
البسيطة ويقولون زيد هست وزيد نيست ويقولون فى المركبة زيد نويسنده است وزيد نويسنده نيست
ورده المحقق الدوانى بانه لا ينكره احد له وجدان صحيح فى ان زيد موجود نسبة الى غيره بالايجاب او بالسلب
لا بد فيه من رابطة بينهما اذ الايجاب بعد تصور الطرفين من تصور النسبة الحكمية والاذعان بوقوعها او لا وقوعها او من ادراك
ان القضية والحكم [illegible] اتفقت على اختلاف انظار القدماء والمتأخرين والتفرقة بين مفهوم [illegible] فى

هذا الحكم مما يشهد به الفطرة السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين
والنسبة الايجابية والسلبية والمتأخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي
مورد الحكم بزعمهم وقل لي اذا تصورت زيدا ومفهوم الوجود ايكفي هذان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة
النسبة بينهما فتأمل ولهذا يقول العجم زيد هست وزيد نيست بدون ذكر الرابطة لا يفيد اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على
الانتفاء على انهم يقولون زيد موجود است وموجود نيست وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا فرق
بين الوجود وغيره هذا مع ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ومن العجائب امثال هذا في بطون الاوراق
فقد رضي ان يكون الحركة لا الى طرفين والحيثية في المتغايرين واجاب عنه معاصره بانه لا نزاع لاحد في ان كل قضية
لا بد فيها من النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين وهي الاتحاد والملاحظة بين الموضوع والمحمول وانما الخلاف للحكماء
في ان الهلية المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية بل لا بد ان ينضم اليها الوجود او العدم ويجعل كلاهما رابطة بين
موضوعها ومحمولها فلتركب الرابطة فيها سميت مركبة وذكر المحقق الدواني بان الاتحاد ما لم يعتبر معه ثبوت او سلب لا يتعلق
به الاذعان سواء كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الوجود او غيره وبين محمول آخر فان الاذعان انما يتعلق بالايجاب
والسلب لا بالاتحاد المتخيل بينهما وذلك ظاهر جدا فكما لا نقدر على ان نذعن بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين لا نقدر
على الاذعان بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما اذ كما ان الحكم في الهلية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او
سلبه كذا الحكم في الهلية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه ومن يحكم وجدانه بالفرق فقد عاند وجدانه و
فساده لا يخفى على من صح وجدانه وهذا الكلام في غاية التحقيق والمتانة وبهذا ظهر مخافة ما زعم الصدر الشيرازي صاحب
الاسفار في كتبه ان مفهوم الموجود بنفسه مرتبط بالموضوع دون حاجة الى رابطة اخرى غيره لان هذا المفهوم ان كان
مستقلا لا يكون رابطة وان كان رابطة لا يكون محمولا وقد افيد وجه وجيه لابطال هذين الرأيين وهو ان قولنا
الكاتب موجود هلية بسيطة منعكسة الى هلية مركبة وهي قولنا الموجود كاتب فهذه القضية التي هي عكس الهلية البسيطة
اما مشتملة على النسبة التامة الخبرية فلا يكون العكس عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف او غير مشتملة
عليها فيبطل القول باشتمال الهليات المركبة كلها على النسبة التامة الخبرية وايضا الكلمات الوجودية روابط زمانية
وانها موادها تدل على النسبة الرابطة وتدل على الزمان كما هو المحقق عندهم ويشهد به الوجدان الذي فلو فقط
كان في قولنا زيد كان موجودا ما دل على النسبة الرابطة فيبطل القول بعدم اشتمال الهلية البسيطة على [illegible]
الرابطة او غير دال عليها وهو خلاف الاجماع والبديهة فافهم ولا تنخدع [illegible] سواء كان [illegible]

في ان الهلية البسيطة عبارة عن القضية التي يكون محمولها الوجود والهلية المركبة عبارة عن القضية التي يكون محمولها
ما سوى الوجود سواء كان فصلا لموضوع او ذاتيا او صفة زائدة عليه سواء كانت متفرعة على الوجود اولا وقولهم
يكون الهل المركب متاخرا عن مطلب هل البسيط ليس كليا وقد قال الشيخ في الفصل الخامس من اولى برهان
الشفاء اما المطالب بحسب ما يحتاج اليه ههنا فانها بالقسمة الاولى ثلثة اقسام وبالقسمة الثانية قسمة اما بالقسمة
الاولى فمطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ومطلب ما على قسمين احدهما الذي يطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخلاء
وما العنقاء والثاني الذي يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما المكان ومطلب هل على قسمين احدهما بسيط و
هو مطلب هل الشيء موجود على الاطلاق او ليس بموجود على الاطلاق والآخر مركب وهو مطلب هل الشيء موجود
كذا او ليس بموجود كذا فيكون الموجود رابطة لا محمولا مثل قولك هل الانسان موجود حيوانا او ليس بموجود حيوانا
فقد جعل القضية التي المحمول فيها ذاتي من الهليات المركبة فمراده بوجود الشيء على صفة غير الوجود اعم من نفسه
وذاتياته وصفاته سواء كانت سابقة على الوجود اولا وما قال بعض الشراح المراد بالصفة التي هي غير الوجود
ما هو اعم من ان يكون سابقا على وجوده كتقرر الماهية وتميزها وامكانها او مسبوقا به كالقيام والقعود فيلزم تاخر الهل
البسيط عن المركبة او صفة متاخرة فيلزم ان يكون الطالب للامكان داخلا تحت البسيط وهو كما ترى ليس
بشيء اذ لا فائدة في تاخر بعض الهليات البسيطة عن بعض الهليات المركبة والقول بكون التقرر الذي هو
عبارة عن تقرر الماهية من صفاتها السابقة على وجودها على المعنى الاصطلاحي [illegible] والتميز الذي هو سابق
للوجود من صفاتها السابقة على وجودها ثم اجاب بعض الاعاظم عن الاشكال بما يظهر من استماع الاقوال ولذا تركنا
ذكرها [illegible] ان الهل [illegible] قد عرفت فيما سبق انه ان كان المراد انه ينبغي ان لا يحصل فصل احدى
المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منها بان تحقيق ان مرتبة التقرر هي مرتبة الصدور الى المحكي عنه الواقعي
ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية الذهنية والاولى سابقة على الثانية مسبوق الحكم عليه على الحكاية لذا لا يختص حقوق
الاحكام المختلفة حتى لا يتميز بين احكام المحكي عنه الواقعي والحكاية الذهنية فيتوقف حتى كانه مبطل للهلية البسيطة
الحقيقية لكونه ناشيا من ظن المحكي عنه حكاية فهو تطبيع لحقوق الاحكام المختلفة وان كان المراد انه ينبغي ان
لا يحصل فصل احد المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منها بان يظن ان في الواقع مرتبتين يحكي عن احدهما
بالهلية البسيطة الحقيقية وعن الاخرى بالهلية البسيطة المشهورية وان الاولى سابقة على الاخرى فهو باطل
قطعا كيف وليس للماهية مع قطع النظر عن حكاية الذهن مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود

وانما يكون كك ان لو كان الوجود عارضًا للماهية في الواقع اتصافا وانتزاعا وهو باطل لما مر غير مرة فتامل ولا تخبط قوله لا يقال لو صح آه قال في الافق المبين ربما توهم انه اذ كان الوجود الرابطي في الهلية المركبة ورجع مفاد العقد الى ثبوت المحمول للموضوع فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدونه فلا يصح اثبات العدميات للموضوعات ثم ان ثبوته للموضوع ثابت ايضا للموضوع فيكون له ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع الى لا نهاية وانا قد كشفنا فيما تلوناه عليك من قبل [illegible] والآن فقد تكشف ان ثبوت المحمول للموضوع ليس هو وجوده في نفسه [illegible] للموضوع كوجود الاعراض لموضوعاتها حتى يستلزم وجوده في نفسه بل انما هو اتصاف موضوعه بوجوده اي الوجود الرابط فيجوز ان يتصف الموضوع بالعدمي بمعنى ثبوته في ذهن ما واللانهاية في الثبوتات تنبت بانبات اعتبار العقل اذ ما لم يلحظ ثبوت المحمول للموضوع بالذات ولم يعقل بالعقد لم يمكن ان ينسب الى الموضوع ويحكم بثبوته له فاذا قيل الانسان كاتب فقد تعقل مفهوم ثبوت الكتابة للانسان على انه اداة للملاحظة حال الانسان والكاتب وهو آلة لتعرفها لا على انه ملحوظ بالذات [illegible] ملحوظ بالقصد فلا يمكن [illegible] هذا التعقل ان يحكم عليه حال ما هو ملحوظ [illegible] الثبوت ولا [illegible] ان ينسب الى الموضوع بالثبوت ولا الثبوت ثانيا اثبات ثبوت المحمول كذا فالعقد حينئذ منظور اليه بالالتفات وملحوظ بالقصد لا بالتبعية وليس هو الآن صفة للموضوع بالمحمول الذي لا يقع الا بين المشتقين الحاصلين للحكم فاذا كان كذا امكن ان ينسب الى الموضوع ويخبر له ثبوتا آخر ويرجع [illegible] الا ان يكون ذلك الثبوت الآخر آلة لتعرف حال الثبوت الاول وان كان معقولا بالذات ملحوظا قصدا فلا [illegible] الى ثبوت الثبوت كذا فقد [illegible] الى [illegible] الا [illegible] ان يخبر [illegible] الا [illegible] ثانيا [illegible] التعقل الثبوت الثاني [illegible] على التعقل [illegible] الاول بالتعمد والتعقل الثاني [illegible] على التعقل الثالث [illegible] التعقل [illegible] [illegible] انتهى اقول ان قوله والآن فقد تكشف آه جواب يختص بالايراد الاول لكنه لا يتوجه الى تقرير الايراد بان مفاد العقل الهلي المركب اي مصداق ثبوت المحمول في نفسه بان يكون للموضوع بدليل عليه قولهم ان مصادق الهلية المركبة مشتملة على الوجود الرابطي بمعنى وجود الاعراض فلا بد وان يكون لمبدء المحمول وجود مع انه قد يكون من العدميات والحق ان وجود المحمول اعم من ان يكون بنفسه او بمنشاء انتزاعه فالنحو الثاني من وجوده بنحو وجود الخارجي في ترتب الآثار [illegible] كما قالوا وجوده في نفسه وجوده للموضوع بالنسبة هذا النحو من الوجود قوله واللانهاية في الثبوتات آه جواب عن الايراد الثاني وحاصله ان الحكم على الثبوت بالثبوت انما يكون لو تعقل بالذات اذ لا بد وان يكون [illegible] الى الملحوظ بالذات

واما المشروط بالتبع فلا يكون الانتساب اليه لكونه غير مستقل بالمفهومية ولا ريب ان تلك الثبوتات متناهية
فهذه الاحكام ايضا متناهية فكيف يتصور تسبب السلسلة الى غير النهاية وفيه كلام اما اولا فلانه يتحكم ان غير المستقل
بالمفهومية لا يمكن ان يصير مستقلا اصلا وسيجيء تفصيل الكلام ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلانه لا يلزم من انتفاع الحكم
بالمثبوت عدم الثبوت في نفس الامر فالثبوت الرابطي الغير المستقل وان لم يصلح لان يحكم عليه لكنه صالح للثبوت في
الواقع فاذا قلنا الانسان كاتب فالثبوت الرابطي ثابت في الواقع فتكون القضية موجبة موضوعها هذا الثبوت
ومحمولها ثبوت آخر فيلزم ثبوت المثبوت ولا يخفى ان هذا الثبوت ثابت ايضا فيلزم ما التزم فان قيل يجوز ان
تكون هذه الثبوتات غير متناهية ولا يجري نقضا لان اللازم وجود هذه الثبوتات في الخارج لان قولنا
الانسان كاتب مثلا قضية خارجية فلا بد من ثبوت ثبوت الكتابة في الخارج والا لزم كذب حمل الثبوت في الخارج
والخلاص الا بان يقال القدر الضروري ثبوت المثبت له في الخارج سواء كان بنفسه او بمنشأ انتزاعه والربط الايجابي
انما يقتضي ثبوت المثبت له سواء كان بنفسه او بمنشأ انتزاعه وهذه الثبوتات وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها
موجودة بمنشأ انتزاعها لان الموضوع موجود في الخارج بحيث يصح انتزاع ثبوت الكتابة له عنه وهكذا فتامل جدا
قوله الا انا نقول ثبوت المحمول آه قال في الحاشية قال معلم الحكمة اليمانية المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه
يكون لموضوعه كالاعراض بل انه لا يوجد لنفسه وانما ثبوته للموضوع ووجوده في نفسه هو انه ثابت للموضوع و
فرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه اذ مدلول
الاول انه موجود في نفسه لكنه للغير كالاعراض ومدلول الثاني انه ليس له وجود في نفسه بل هو موجود لموضوعه و
بالجملة هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول فليس له بما هو محمول وجود الا وجود الموضوع لاتحاده مع موضوعه وهو ثابت له
وهذا هو الاختصاص الذي يتوجه اليه الحمل بالهوهو فتأمل انتهى واعترض عليه بعض المحصلين من تلامذة المحشي في شرح
المواقف بان مدار كلامه على ان المحمول لا يكون له وجود في نفسه ولم يتبين وجهه وان قيل انه اذا كان له وجود
في نفسه لم يكن وجوده في نفسه متوقفا على وجود الموضوع فيقال ان اثبات الوجود الرابطي للمحمول يدل على مغايرة
وجوده لوجود الموضوع وان نفسه اتحاد الوجود بينهما مغايرة والاتحاد والمجاز في نفسه في صورة ان يكون للمحمول وجود
في نفسه ايضا والدليل الدال على معنى اتحاد الوجود بين العارض والمعروض فالاتحاد فيه حقيقة مع تغاير الذاتين
الا ان غيرهما ومدلول الاتحاد بالعرض كما صرحوا به فلا بد ان الاحلال او الانتزاع وهو مشترك بين المتغايرات
والمتحدات فما حكى ان مناط الحمل في العارض على الحلول واما خصوص المواطاة والاشتقاق فناش عن

المحمول فانه كان قال لان يقال الموضوع هو ما كان يكون مشتقا او ما في حكمه فيحمل بالمواطاة والا فبالاشتقاق واجاب عنه بعض الاعاظم بان وجود
الشيء للشيء يعني الوجود الرابطي يطلق عندهم على معنيين احدهما وجود الشيء في نفسه بان يكون متعلقا بغيره لكون الشيء ما ثبت له الشيء في النسبة
الايجابية فالوجود الرابطي بالمعنى الاول حقيقة وجوده في نفسه هو وجوده لغيره بمعنى ان وجوده في نفسه له نسبة الى موضوعه وهو بالمعنى انما يتحقق اذا كان لهذا
الشيء وجود مغاير لوجود موضوعه ويكون هذا الشيء بنفس ذاته متعلقا بآخر كالنعت بالنسبة الى المنعوت فهذا الوجود
انما يكون للمبادي القائمة بالموضوعات فان لها وجودا مغايرا بها يمكن انتسابها الى موضوعاتها تلك المبادي
واما الامور المحمولة فليس لها وجود مغاير لوجود موضوعاتها لان الحمل اتحاد المتغايرين في اللحاظ في نفس الامر فليس
هناك في نفس الامر وجودان يكون احدهما للمحمول والآخر للموضوع حتى يمكن عروض النسبة له وبالجملة الوجود
الرابطي بهذا المعنى انما هو وجود المنتسب الى الغير وهذا انما يصح اذا تعدد وجود المنتسب والمنتسب اليه ولا يتصور فيما
يكون فيه حمل بالمواطاة ومناطه الاتحاد وليس على مجرد الانتزاع او الانضمام بل على انتزاع شيء بحيث يصير وصفا
عما ينتزع عنه فوجود هذا المنتزع هو وجود المنتزع عنه لانه هو واما اذا كان الانتزاع انتزاع شيء على صفة منه
المنتزع عنه فوجوده بما انه الانتزاعي لا يكون نفس وجود موضوعه فيمكن انتسابه بهذا الوجود بما انه الانتزاعي الى موضوعه
بخلاف الصفات المحمولة فان وجوداتها بما انها لها هي نفس وجودات موضوعاتها لانها هي هي هذا كلامه مع ما فيه من الخفي
دقته ومتانته الا انه يمكن ان يقال المبادي والمشتقات كلها انتزاعية ومناشيها هي المبادي الانضمامية
فوجودها في انفسها هو وجودها لمحالها فمغايرة المبادي الانضمامية مع وجود محالها هو بعينه مغايرة وجود الانتزاعيات
مع وجود محالها الا انه قد يتحد وجود المبدء مع المحل اعتبارا في بعض الملاحظات وهو مناط الحمل في بعض الانتزاعيات
كالمشتقات وهو معنى اتحاد وجودهما ومعنى الحمل العرضي كما ان المبدء عند المحقق الدواني مشتق ومحمول باعتبار
فتامل بدقة النظر **قوله** وهو الوجود الرابطي آه قال في الحاشية اي حصول الصفة وتحققها في الموصوف سواء
كان هذا الحصول مما ينتزع من حال الصفة في نفسها في ظرف الاتصاف كما في الاعراض العينية او من حال
الموصوف بان يكون الموصوف موجودا في ظرفه على حال يصح بالنظر اليه انتزاع الصفة عنه وهو في سائر الاوصاف
التي لا يقصد تحصيلها للموصوف على خلاف امر الوجود لانه لا يفيد الاتصاف به تحصيل ذات الموصوف وليس بازائه
حال للموصوف به يصح انتزاعه عنه هذا ما حققه المعلم الاول للحكمة اليمانية انتهت اعلم انه قد زعم صاحب الافق المبين
ان اتصاف الماهية بالوجود انتزاعي وهمي اذ لا تميز الوجود عن الماهية في ظرف وليس فيه الا حصول خصوص حال يصح انتزاع
عنها بل هناك خلط بحت والاتصاف يستدعي التميز في ظرفه بين الموصوف والصفة وقد قلده الشارح

كما هو ديدنه ولا يخفى على المتأمل ان القول بانه ليس في العين خصوص حال زائد على المهية لاحق بها بعد تقررها
بها يصح انتزاع الوجود عن المهية مسلم او مصحح انتزاع الوجود الخارجي نفس المهية لا امر زائد عليها يقوم بها
انضماما او انتزاعا لكن لا يلزم منه ان لا يكون مصحح انتزاع الوجود ومنشأه ومطابق الحكم به امرا عينيا و
ان يكون مصحح انتزاعه خصوص الوجود الذهني حتى يكون الاتصاف به انتزاعيا ذهنيا ضرورة ان مصحح
انتزاع الوجود الخارجي ومصداق الاتصاف به نفس المهية ولا دخل لملاحظة الذهن فيه اصلا والقول
بان هناك خلطا سخيفا لا معنى له الا ان في الخارج ليس الا نفس المهية وهذا هو المصحح لانتزاع الوجود الخارجي
عنها واما القول بان الاتصاف يستدعي التغاير بين الموصوف والصفة في ظرفه ففي الاتصاف الانضمامي
مسلم وفي الاتصاف الانتزاعي غير مسلم بل باطل والا لم يكن الاتصاف انتزاعيا كما لا يخفى على المتأمل
قوله وهو من خواص الهلية المركبة آه اعلم ان المشهور ان الوجود الرابطي يطلق على معنيين الاول النسبة التامة
الحاكية والثاني وجود الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل فالوجود الرابطي بهذا المعنى وجود مستقل
فاذا اخذ مع اضافته الى متعلقه فهذا الوجود وجود له لكونه من الحقائق الناعتية فهو امر مستقل في نفسه قد
عرض له معنى غير مستقل سواء في الظهور والتعبير وهذا الوجود قد يعتبر موضوعه فيسمى العروض كما يقال البياض
مثلا عارض وموجود للجسم وقد يعتبر بمتعلق موضوعه فيسمى الاتصاف كما يقال الجسم متصف بالبياض موجود
له البياض فقد اتحد في الهليات المركبة الموضوع القائم به صفته ولها وجود في نفسها منتسب الى موضوع الصفة
لاقتضائها الناعتية ذلك ففي مصاديق الهليات المركبة وجودا رابطيا بخلاف الهليات البسيطة اذ ما لا يتحد
فيها ثبوت الموضوع في نفسه لان وجود الشيء هو نفس موجوديته ولكن وجوده وجود الرابطي في الموضوع بل
وجود الموضوع فليس له ثبوت للغير ولذا ما قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
لموضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لاحتياجها الى الوجود حتى يكون موجودا واستغناء
الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان
للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في نفسه هو نفس وجود موضوعه واعترض عليه
بعض الاعلام قدس سرهم ان ارادوا باشتمال الهليات المركبة على الوجود الرابطي ان الوجود الرابطي بتفسير
المذكور موجود في مصاديق الهليات المركبة فظاهر انه ليس كذلك لان الوجود معنى انتزاعي وان ارادوا
ان مصاديق الهليات المركبة صالحة لانتزاع الوجود الرابطي فظاهر انه لا يصح انتزاع الوجود الخارجي حينئذ

مصاديق الهليات المركبة التي مبادي محمولاتها انتزاعية فلا يصح ان يقال الوجود الخارجي للفوقية في نفسها
هو وجودها في موضوعها اذ ليس للفوقية وجود كما قلتم في الوجود وان اراد الوجود الاعم سواء كان بنفسه
او بمنشائه فنسلم ان مصاديق الهليات المركبة مشتملة عليه بمعنى انها مصححة لانتزاع هذا الوجود ولكن مصاديق
الهليات البسيطة ايضا كذلك لان الوجود من الكليات المتكررة فكما ان الوجود للفوقية في نفسها هو وجودها
في الموضوع لكونه مصححا لانتزاعها كذلك وجود الوجود في نفسه هو وجوده في موضوعه لكونه مصححا لانتزاعه ثم قال
تحقيق المقام ان المعتبر الوجود الذي به الموجودية الذي هو منشاء الآثار وهو الوجود الحقيقي وفيه احتمالان
الاول انه نفس المهية المتقررة والثاني انه امر زائد فعلى الاولى الفرق ان مصداق الهليات البسيطة نفس
المهية المتقررة بخلاف مصداق الهليات المركبة فان المصداق هناك الموضوع مع صفة انضمامية او انتزاعية
فمصداقها بسيطا ومصداق المركبة مركب فمع الصفة لكونها حقيقة تابعية منتسبة بنفسها الى الموضوع فهي وجود في
نفسه باعتبار ووجود رابطي باعتبار انها منتسبة الى الموضوع وعلى الثاني الفرق ان مصاديق الهليات
البسيطة الموضوع مع امر به الموجودية ومصداق الهليات المركبة الموضوع والصفة مع امر به موجودية الصفة
للموصوف وهذا الامر وجود الصفة في نفسها اذ به موجودية الصفة وهو بعينه منتسب الى الموضوع فانه كما انه ما به الموجودية
كذلك ما به الانتساب وليس في مصداق الهليات البسيطة سوى وجود الموضوع الذي هو بمنزلة الصفة وفي
المركبة وجود آخر لهذا الوجود ومنشاء اثر آخر يكون وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه فان موجودية الوجود بنفسه موجودية
سائر الاشياء بالوجود وقال ايضا ان مصداق الهلية البسيطة نفس ذات الموضوع فليس هناك وصف قائم
يحكى عنه بخلاف الهليات المركبة وليس للوجود الذي به الموجودية قيام ما بالمهية الموجودة والمحكي عنه في القضية
مطلقا كون الموضوع بحسب نفس الامر اي مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يحكى عنه عن
حاله الواقعي وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون تقرره بحيث يصح انتزاع الصفة او بحيث ينضم اليه
الصفة والمصدر الوجودي لتقرر الموضوع على سبيل التوقف لا يكون حكاية عن التقرر مع وصف زائد ولا يظن ان
ليس للموجودية المصدرية قيام ما بالمهية اصلا كما زعم الصدر الشيرازي المحقق الدواني لان هذا مكابرة لا يلتفت اليها
بل لها قيام بالمهية لكن ليس موجوديتها باعتبار ذلك القيام وهو معنى منتزع بعد تقررها مرتبة الآثار واذا اريد الحكاية
عن قيام هذا المعنى المصدري الانتزاعي فهو مثل الحكاية عن قيام سائر صفات المهيات كالشيئية ونحوها داخلة
في الهليات المركبة ولا بد لها من وجود رابطي هذا كلامه ولا يخفى على المتامل ان ما قال من كون مصداق

الهلية البسيطة نفس ذات الموضوع في غاية التحقيق اذ الهلية البسيطة عبارة عن قضية محمولها الوجود وهي حاكية عن تقرر الموضوع اذ الوجود حكاية عن تقرر نفس ذات الموضوع لا عن امر زائد على نفس ذاته قائم بها انضماما او انتزاعا ولا اتصاف للمهية بالوجود اصلا لانه ليس من عوارض المهية كما مر مرارا وما قال من كون الوجود المصدري قائما بالمهية فليس بشيء اذ قد سبق ان الوجود المصدري حكاية عن نفس الذات المتقررة ومرتبة الحضورية انما هي في الذهن فمفهوم الوجود الذي هو حكاية ذهنية ليس قائما الا بالذهن لا بنفس المهية فلا يكون عارضا لنفس المهية في نفس الامر وهذا هو مراد الصدر المعاصر للمحقق الدواني حيث قال في حواشي شرح التجريد ان الوجود لا وجود له ذهنيا وخارجيا اما خارجيا فللبراهين المذكورة في الكتب الحكمة الاشراق وغيره واما ذهنيا فلان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من معنى الوجود كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من معنى الحركة ومعنى كلامه ان الوجود عبارة عن نفس الحكاية الذهنية القائمة في الذهن وليس بازائها امر قائم بالمهية تكون تلك الحكاية الذهنية صورة له وما قال المحقق الدواني معترضا عليه ان الوجود وان كان انتزاعيا لكنه ليس اختراعيا فله تحقق في نفس الامر كسائر الانتزاعيات مثل الاضافات ونحوها وانكار وجوده في الذهن مكابرة و التمسك بان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من الوجود فيقتضي ان لا تكون الاعراض الموجودة في الخارج موجودة في الذهن ايضا فان الثوب الاسود لا يكون اسود بما في ذهننا من السواد على انا لا نسلم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهننا فان الموجود في الذهن حقيقة الوجود كما هو مذهب المحققين ليس بشيء لانه ان اراد بكون الوجود انتزاعيا انه حكاية عن نفس المهية فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود امرا قائما بالمهية في نفس الامر انضماما او انتزاعا كالاضافات وغيرها فانها امور زائدة على موصوفاتها قائمة بها انضماما او انتزاعا والوجود ليس كذلك وان اراد انه من الانتزاعيات القائمة بالمهيات فهو باطل وما قال في العلاوة الثانية انتهى لو كان الوجود قائما بالموجود في الواقع قياما انضماميا او انتزاعيا وليس الامر كذلك فتامل ولا تزل **قوله** وقد قال المعلم الاول آه اعلم ان معلم الشارح قد توهم ان الهلية البسيطة والهلية المركبة متغايرتان بحسب الحكاية ايضا باعتبار تضمن الهلية المركبة للنسبتين بخلاف البسيطة قال في الافق المبين واما العقد الهلي المركب كقولنا الفلك متحرك ففيه نسبتان احديهما الوجود او العدم الرابط اذ هو مدار الحكم هناك هو وجود شيء لشيء او انتفاء شيء عن شيء فيلاحظ للوجود نسبة الى موضوعه ثم للمجموع الى متعلق موضوع الوجود ونسبة اخرى هي النسبة الحكمية اللازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود وكان الوجود

ينسب الى المحمول ثم ينسب المجموع الى الموضوع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود الموضوع على صفة كذا او ذاك في الموجبات وفي السوالب يلحق النسبة العدم الى ما يعتبر موضوعا له ثم ينسب المجموع الى متعلق موضوع العدم فان جعل المحمول موضوعا له نسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع ليسلب النسبة الحكمية الايجابية فيقال لا يوجد للموضوع هذا المحمول وان اعتبر موضوعه موضوع ذلك نسب العدم الى الموضوع ثم يسلب بذلك ربط المحمول بسلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على وصف كذا فاذن احد نسبتين فقط جزء منفرد للعقد وهي النسبة الحكمية الرابطة بين حاشيتها الموضوع والمحمول في اجناس العقود وانواعها على الاطلاق واما النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود الى المحمول او الموضوع او نسبة العدم الى احدهما فهي ليست جزءا منفردا بل هي متضمنة في المحمول ومدلول عليها او في الموضوع فالمحمول مع تلك النسبة المتعلقة به جزء منفرد للعقود او الموضوع كذلك فاذن قد استبان ان العقد الهلي البسيط كما انه بسيطي فكذلك هو بسيط في نفسه من جهة ان النسبة فيها واحدة والعقد الهلي المركبي كما انه مركبي فكذلك هو مركب في نفسه لتضمنه النسبتين هذا كلامه ولا يخفى على من له فطرة سليمة انا اذا راجعنا الى وجداننا لا نفهم من قولنا الفلك متحرك مثلا الا ان مفهوم المتحرك ثابت للفلك كما لا نفهم من قولنا الفلك موجود الا ان الموجود ثابت له فالنسبة الحكمية كافية في الحكاية عن كون الفلك بحيث يثبت له الحركة في نفس الامر ولا يحتاج الى نسبة اخرى اصلا وايضا هذه النسبة المضمنة معنى غير مستقل فعلى تقدير كونها جزءا من الموضوع او المحمول لا يبقى الموضوع او المحمول صالحا لان يكون حاشية للقضية فان المحكوم عليه وكذا المحكوم به لا بد وان يكون مستقلا بالمفهومية ومع قطع النظر عن هذا اذا اعتبر العدم الرابطي مضمنا في المحمول في السالبة ثم نسب الى الموضوع بسلب الايجاب لا يرجع محصله الى ان الموضوع ليس يوجد له المحمول كما توهم نعم لو اعتبر في السالبة ايضا الوجود الرابطي كما اعتبر في الموجبة ثم نسب المحمول مع هذا الوجود بسلب النسبة الى الموضوع لرجع الحاصل الى ما ذكره والعجب من الشارح انه قد اعترض عليه بامثال هذه الاعتراضات في حواشيه على حواشي شرح المواقف وههنا قرره من دون ان يتدبر في معناه ويتامل في مبناه فتامل ولا تخبط خبط عشواء قوله وهذا لا يختص بالاعراض آه قال في الحاشية بل يعم كل ما حمل فيه حمل مفهوم ما عليه ذاتيا كان او عرضيا وجوديا كان او عدميا انتزاعيا كان او انضماميا على خلاف امر الهليات البسيطة فان المقصود فيها التصديق بنفس تجوهر الموضوع وتقرره في نفسه في ظرف ما انتهت انت تعلم انه اذا كان المقصود في الهليات البسيطة التصديق بنفس تجوهر الموضوع

وصار الوجود حكاية عن نفس ذاته المجعولة جعلاً بسيطاً كانت الهلية البسيطة التي محمولها الوجود حكاية عن مرتبة
نفس الذات وهذا هو الجعل البسيط المشهوري واما الجعل البسيط الحقيقي الذي اخترعه معلم الشارح فلا يخلو اما ان
تكون حكاية عن تلك المرتبة اي مرتبة نفس الذات المجعولة جعلاً بسيطاً فهي الهلية البسيطة المشهورية لا غير
او يكون حكاية عن مرتبة اخرى فلا بد من بيان تلك المرتبة او ليس حكاية عن شيء فلا يكون مطلباً تصديقياً فضلاً
عن ان يكون مطلب هل فتامل ولا تكن من المخبطين **قوله** فتفكر فيه قال في الحاشية اشارة الى ما يرد عليه
كما سيأتي في اوائل التصديقيات نقلاً من الاستاذ مدظله بقوله قيل عليه انتهت محصل ايراد الاستاذ
الشارح على صاحب الافق المبين ان المحمول في الهلي البسيطة وكذا في الهلي المركبة مفهوم من غير اعتبار نسبة
فيه وليس في العقد اي عقد كان غير النسبة الحكمية الرابطة اذ لا نفهم من قولنا الموضوع محمول الا النسبة والاتحاد
ويعبر عنها بثبوت المحمول اي محمول كان وهذا الثبوت كما ينسب الى مفهوم الكاتب مثلاً ينسب الى مفهوم الوجود
فهذا التعبير انما تفصيل عن مفاد العقد من غير فرق ولو لم يعتبر هذه النسبة يلزم اسقاط اصل الثبوت عن الحكاية
فافهم **قوله** مطلب لم لطلب العلة آه اعلم ان مطلب لم يطلب به علة الشيء فقد يكون بحسب القول وهو الذي يطلب
به الحد الاوسط الموجب للجزم بصدق القول في القياس المنتج لذلك القول كقولك لما كان العالم حادثاً
فيقال لكونه ممكناً وكل ممكن حادث فالعالم حادث وقد يكون بحسب الامر نفسه وهو ما يطلب علة وجود الشيء
في نفسه اعم من وجوده مطلقاً ومن وجوده على حال من الاحوال كقولك لم كان المجرد عن المادة موجوداً
ولم كان المقناطيس جذاباً للحديد قال الشيخ في الفصل الخامس من اولى برهان الشفاء مطلب لم على
قسمين فانه اما بحسب القول وهو الذي يطلب الحد الاوسط وهو علة لاعتقاد القول والتصديق به في قياس
ينتج مطلوباً واما بحسب الامر في نفسه وهو الذي يطلب علة وجود الشيء في نفسه على ما هو عليه من وجوده مطلقاً
او وجوده بحال **قوله** او الجنس من ذوي العلم آه اورد عليه بانا لا نسلم انه للسؤال عن الجنس وانه يصح في جواب
من جبرئيل ان يقال ملك بل جوابه ملك يأتي بالوحي الى الرسل ونحو ذلك مما يفيد للسامع تشخصه وتعينه
فان قيل قد ذكر السكاكي في قوله تعالى حكاية عن فرعون فمن ربكما يا موسى ان معناه ابشر هو ام ملك ام جني
قال فساده يظهر من جواب موسى بقوله ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان جوابه بالاوصاف المشخصة
يدل على ان سؤال فرعون كان عن الشخص لا عن الجنس كذا قال العلامة التفتازاني في المطول اجيب
عنه بانه يجوز ان يكون جواب موسى عليه السلام لبيان انه لا مجانسة له تعالى مع غيره لانه خالق كل شيء وهاد

فليس كمثله شئ وبالجملة يجوز ان يكون جوابه من باب اسلوب الحكيم كانه قال دع السوال عن الجنس فانه معلوم بطلانه لان ذاته تعالى لا تدخل تحت جنس بل اللائق بجنابه تعالى ان يسأل عن صفاته الكاملة **قوله** كيف واين ومتى آه قال الشيخ فى برهان الشفاء مطلب الاى والكيف والكم والاين ومتى وغير ذلك فهى راجعة بوجه ما الى الهل المركب فان اراد احد ان يكثر المطالب بتعديده فليفعل الا ان المطالب العلمية الذاتية هى تلك ومع ذلك فان مطلب ما ابسط من هذه البواقى واشد دلالة على المطلوب وانما يطلب به الميز الذى بما يقصد وتلك اوسع مذهبا واعرض مجالا وان احب احد ان يجعل مطلب اى مشتملا بوجه ما على مطالب كيف وكم واين وغير ذلك فليفعل ثم يكون مطلب هل ولم يطلبان التصديق ومطلب ما واى يطلبان التصور **قوله** واجيب عنه آه حاصل الجواب ان التالى اعنى قولنا كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه قضية حقيقية والمحكوم عليه فيها معلوم بوجه ما وان امتناع الحكم انما هو على تقدير كونه مجهولا مطلقا وظاهر ان المحكوم عليه فى هذه القضية هو ذات المجهول مطلقا فيكون المجهول المطلق من حيث الذات معلوما باعتبار لكنه مجهول مطلقا بحسب الفرض فصحة الحكم وامتناعه بهذين الاعتبارين وهذا ما قال شارح المطالع الجواب الحاسم لمادة الشبهة ان المجهول مطلقا دائما معلوم بالذات مجهول مطلقا بحسب الفرض والحكم عليه وسلب الحكم عنه بالاعتبارين وقد بينه السيد المحقق بانا اذا قلنا كل مجهول مطلقا واما هو كذا فلا شك ان العقل بمفهوم هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة لملاحظتها على وجه كلى اجمالى فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا وتلك الافراد هى ذوات المجهول المطلق دائما فوجب ان يكون ذاته معلوما باعتبار انه ما فرضتة المجهولية المذكورة وهذا معلوم بالضرورة واذا كان ذاته معلوما باعتبار لم يكن مجهولا مطلقا دائما فى نفس الامر بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار فرض كونها بالمجهولية المطلقة الدائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة للعقل بحيث يحكم عليها بسلب الحكم وامتناعه مع ان المعلومية تقتضى صحة الحكم واثباته قلت هى وان كانت معلومة له لكنه لم يلاحظها باعتبار اتصافها بصفة المعلومية بل الملحوظة المجهولية واعترض عليه معاصره المحقق الدوانى بان الامر المتوجه اليه لاجل انه مفهوم ما لم يكن المتوجه اليه فرد آخر للمفهوم المعلوم هناك امكان نقل مفهوم الانسان كان هناك مفهوم واحد هو مفهوم الانسان حقيقة قطع التوجه اليه فيكون هذا المفهوم هو المتوجه اليه لا افراده متوجها اليها كما ادعاه وان كان غيره سواء كان ذلك الغير مفهوم فرد الانسان او خصوصيات الافراد وغيرها فلا بد من التوجه اليه اذ قلنا

كل انسان ولا يلزم التوجه الى شيء منها وانما الذي يلزم التوجه اليه هناك هو مفهوم الانسان والذي وعاه
الى هذا الموجود هو بيان ان المحكوم عليه الذي يجب ان يكون معلوما حال الحكم هو افراد الموضوع اذ الحكم
ثبوت الموضوع لها فيجب ان تكون معلومة ولما كان بينا انها ليست معلومة بخصوصياتها ولم يكن من الموضوع
حال الحكم معلوم سوى العنوان فحكم بانها معلومة بعلم وجه اجمالي وليس الامر كذلك فانا نتصور مفهوم العنوان ونحكم
عليه حكما يسري منه الى افراده وليس لنا شعور بذلك السريان ولا بالافراد مع ما يجب علينا تصوره هو المحكوم
عليه وهو مفهوم العنوان لا انا نعلم سراية الحكم اليه وهي الافراد ولا يخفى على المتامل ما فيه قال في الحاشية
قال شريفنا المحقق في تحقيقه ان مفهوم المجهول المطلق وانما مفهوم كلي فالعقل ان يلاحظه بالذات وان
يجعله آلة لملاحظة الافراد واذا جعله مرآة لها لاحظها من حيث الاتصاف بهذا المفهوم الذي هو منشأ امتناع
الحكم فيحكم عليها بذلك الامتناع ولها معلومية اليه مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة
للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومية بل يحتاج في كونها ملحوظة من هذه الحيثية الى ملاحظة ثانية مرتبة
على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كذلك اي باعتبار معلوميتها حكم عليها بصحة الحكم لا بامتناعه وبالجملة ان الحكم
على الافراد وقت توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا فلم تكن مجهولة مطلقا في نفس الامر
بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار فرض
اتصافها بالمجهولية الاجمالي لما كانت الذات معلومة للعقل وهي تقتضي صحة الحكم واثباته فيحكم عليها بالامتناع
لانا نقول هي وان كانت معلومة للعقل لكنه لم يلاحظها من حيث اتصافها بالمعلومية بل بصفة المجهولية ولما
لم تكن تلك الافراد موجودة في عالم الواقع لم يصح اخذ هذه القضية خارجية او ذهنية اذ كما يوجد في الذهن
يكون معلوما وكذا الموجود الخارجي فلا يكون اتصافه بالمجهولية مطلقا وانما [illegible] اخذها حقيقية الا ان الحكم
في الحقيقية راجع الى وجود الموضوع لا الى اتصاف الموضوع بالعنوان كما ذكرتم الا ان نقول بل هو راجع الى كليهما
فانه انما امتنع الحكم عليها [illegible] المحقق صدر المحققين على مذهب المتاخرين القائلين بان الحكم على الافراد
[illegible] قال الاستاذ المحقق في حواشي شرح المطالع الى ان القضية القائلة كل مجهول مطلقا يمتنع عليه
الحكم وان كانت [illegible] المعدومة لكنها شرطية في الحقيقة فاذا قلنا كل مجهول مطلقا فانما امتنع عليه الحكم وانما
كان [illegible] هذا الامتناع لاجل تلك المجهولية فاذا كانت تلك المجهولية مفروضة التحقق الا اشياء كان
اتصافها بامتناع الحكم على تقدير تحقق المجهولية كما قيل اذا اتصفت الاشياء بالمجهولية المطلقة الدائمة

امتنع الحكم عليها فيكون في معنى الشرطية واورد عليه معاصر المحقق الدواني بان كون الوصف مفروض الصدق
على الذوات لا يستلزم ان يكون بانفصال مضمون قضية بقضية اخرى حتى يلزم ان يكون القضايا التي اوصافها
عنوانها مفروضة الصدق على ذوات موضوعاتها شرطية ولا ينافي ان يكون الحكم فيها بثبوت المحمول او سلبه
في زمان ذلك الوصف فلم لا يجوز ان تصدق وصفية حقيقية وبالجملة يحكم العقل بصدق معاني امثال تلك القضايا
المستفادة منها بحسب التركيب الحملي من غير اعتبار تعليق على ان مثل التعليق الذي اعتبر فيها حتى آلت الى الشرطية
لو اعتبر في غيرها من الحمليات آلت الى الشرطيات فالحكم بان هذه القضايا الحملية شرطية بحسب الحقيقة دون غيرها
من الحمليات تحكم ظاهر بل لو لم تصدق هذه القضايا حملية لصدق نقائضها ويلزم المحذور مثلا لو لم يصدق قولنا
كل مجهول مطلقا دائما يمتنع الحكم عليه صدقا حقيقية لصدق نقيضها اعني قولنا بعض ما هو مجهول مطلقا دائما لا يمتنع
عليه الحكم حين هو مجهول مطلقا دائما بحث لانه يستلزم الامكان والشرط بدون الشرط واجاب عنه المحقق الدواني
بان القول بان هذه القضية في قوة الشرطية معناه انها مساوقة للشرطية في الصدق فانه اذا كان ايجاب العنوان
بحسب الفرض والاتحاد مع المحمول على تقدير العنوان يكون مساوقا للشرطية لا محالة ودعوى ان هذه القضية وقضايا
صادقة من غير اعتبار التعليق ممنوعة بل ما صرح به من ان مناط صدق هذه القضية ثبوت امتناع الحكم له حين المجهولية
انما يتمشى اذا كان معناه ثبوت الامتناع على تقدير المجهولية اذ لو كان معناه ثبوت الامتناع على البت لم يكن
مناط صدقها ثبوته على التقدير وبالجملة هذه القضايا في قوة الشرطية دون غيرها من الحمليات لان هذه القضايا
لا تصدق الا اذا كان مضمونها ثبوت المحمول للموضوع على تقدير الاتصاف بالعنوان ضرورة انه لا اتصاف لشيء
ما من تلك المجهولات بحسب الواقع بل انما يتصف بها على تقدير اتصافها بالعنوان فقط فتكون في قوة الشرطية
بخلاف غيرها من القضايا التي موضوعاتها متحدة مع محمولاتها بحسب نفس الامر واقعا فتعلم ان محصل كلامه
يرجع الى ان هذه القضايا شرطية بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شيء اتصف بالمجهولية المطلقة وهذا هو الذي
اختاره صاحب الافق المبين في دفع الاشكال بامثال هذه القضايا حيث قال بعد تقسيم القضية الى البتية و
غير البتية ومن هذا السبيل يندفع الاعضال في الحمل الايجابي على مفهومات الممتنعات كاجتماع النقيضين ممتنع و
شريك الباري محال بالذات والخلاء معدوم وامثالها فان للعقل ان يعتبر مفهومي النقيضين ويحكم بالمنافاة
بينهما الا بمعنى ان احدهما رفع الآخر والآخر مرفوع به او انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان الا في انفسهما ان كان في الاتصاف
او عن موضوع ما ان كان في المفردين وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق

والمعدوم في الذهن وقاطبة الممتنعات لا على ان يكون ما يتصور هو حقيقة الممتنع اذ كان كلما يتقرر في ذهن يحمل
عليه انه ممكن من الممكنات بل على ان يتصور المفردات ويضيف بعضها الى بعض فيتمثل فيه مفهوم اجتماع النقيضين
او شريك البارى تعالى عن ذلك او المعدوم الخارجي او المعدوم الذهني او المعدوم المطلق على ان يحمل عليه انه
ذلك لعنوان الحمل الاولى فقط وان لم يحمل عليه انه اجتماع النقيضين او معدوم مطلق مثلاً الحمل الشائع الصناعي
حيث لم يكن ذلك عنوانا لشيء من الطبائع المتقررة في عين او ذهن وانما يتعمل العقل ان يقدر على الفرض
التخييلي انه عنوان لطبيعة ما باطلة الذات محجوبة عن التقرر مجهولة في التصور ومثل هذا المفهوم وتقدير انه عنوان
لماهية ما وان كانت مجهولة غير متمثلة في ذهن من الاذهان اصلا يصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه والاخبار عنه مطلقا
على سبيل الايجاب حملا غير بتي فكان مفهوم المعدوم المطلق بحيث ما يتوجه اليه في نفسه صحة الحكم وان امتناع
الحكم انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما يقدر انه يجد له العنوان لذلك نظائر متقررة مثلا اذا قلنا الواجب تشخصه
عين ذاته كان الحكم فيه على مفهوم الواجب اذ هو المرتسم في العقل لا غير لكن عينية التشخص غير متوجهة اليه بل الى ما حقق
البرهان انه بازائه اعني ذات الموجود الحق فنفس ذاته اجل من ان يتمثل في ذهن اصلا ومن سبيل آخر هذا اللحاظ لما
كان هو اعتبار المعدوم المطلق مجردا عن جميع انحاء الوجود كان هذا المفهوم غير مخلوط لشيء من الموجودات في هذا
الاعتبار وهذا هو مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث ان هذا الاعتبار هو نحو من انحاء وجود هذا المفهوم فكان هو مخلوطا
بالوجود في هذا اللحاظ بحسب اللحاظ وهذا هو مناط صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب ذلك السلب فاذن فيه
حيثيتان تقييديتان يتصحح بهما صحة الحكم وسلبها انتهى والحق ان القول بكون هذه القضايا غير بتية تسليم للاشكال
لا جواب عنه اذ محصل الاشكال ان هذه القضايا صادقة يقينية مع عدم وجود الموضوع كما قال ومن سبيل آخر
فالجواب ليس بشيء لان الكلام ليس في مفهوم المعدوم المطلق مثلا حتى يكون بحيثية التجرد عن جميع انحاء الوجود معدوما
مطلقا وبحيثية كونه ملحوظا لشيء من الموجودات موجودا صالحا للحكم بل انما الكلام في افراده ولا وجود لافراده اصلا
بنحو من انحاء الوجود فلا يصح الحكم الايجابي كما لا يخفى على المتامل والشارح قد نقل هذا الكلام في شرح التهذيبات
وان [illegible] قال الصدر الشيرازي في حواشي الالهيات الشفاء وقيل قول الشيخ ان المعدوم المطلق
لا يخبر عنه بالايجاب ان [illegible] لانه في الاخبار [illegible] الاخبار عنه [illegible] المجهول المطلق وجوابه
[illegible] فقد ذكره [illegible] ليس بشيء [illegible] وتحقيق الفصل الله
[illegible] ان نقول قولنا

المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق لا انتقاض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم
المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد لها لا خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق في القضية الطبيعية اذ
لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لا امر باطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود ولا يبعد [illegible] لنفسه ولكن يحمل
على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا اوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق
وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث [illegible] لا يخبر عنه [illegible]
في الصدق على شيء لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فان المعدوم والموجود [illegible] في الصدق بشرط وحدة الموضوع
واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالاخرى الموضوع فلا تناقض فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا
للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين وفي هذا الجزء وفي هذا الحكم [illegible]
متناقضان ولكن اجتمعا لا من جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي [illegible]
ان الموضوع في هذه القضية معدوم هو بعينه فرد للموجود وما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق
عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي كون العنوان موجودا فكما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم
فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه هذا كلامه وفيه ما افاد بعض الاعلام ان اول كلامه يدل على
ان الحكم على المفهوم دون الافراد وهو موجود فيخرج عن القضية عن حريم المحصورة ثم ادعى ان نفي الاخبار
من حيث انه عنوان المعدوم المطلق فان اراد به نفي الاخبار لاجل كونه عنوان افراد المعدوم المطلق فيه فقد
صار الحكم على الافراد فيها فيعود اول الكلام حيث نفي الحكم على الافراد وان اراد ان الحكم فيها على المفهوم كما
ان المحصورة يحكم فيها على العنوان دون الافراد وصحة الحكم بعدم صحة الاخبار باعتبار [illegible] فهذا [illegible]
الاجوبة المشهورة التي حكم بانها لا يسمن ولا يغني من جوع والتحقيق [illegible] [illegible] ثم ادعى ان هذا المفهوم [illegible]
للوجود ومعدوم بحسب مفهومه ثم قاس [illegible] بان الموجود موجود [illegible] [illegible]
وهذا فاسد فان مفهوم المعدوم لا يابى عن [illegible] الوجود لا انه لا يلزم الا [illegible]
واما ثبوت الاخبار بعدم الاخبار للمفهوم فيجيء [illegible] [illegible] صحة الاخبار [illegible]
في [illegible] لانه عرض [illegible] [illegible] وبالجملة كلامه [illegible] [illegible] [illegible]
تحقيقه آه قال في الحاشية حاصل تحقيقه انه لا يمكن الحكم على ذات المفتاح [illegible] لانه لا حقيقة له ولا [illegible] له صورة
في العقل فهو معدوم ذهنا وخارجا فلا يحكم عليه ايجابا بالامتناع وسلبا بالامكان والوجود والا على عنوانه اذ لو [illegible]

ممتنع الحصول في الذهن وكذلك وان كان ممكنا فلا يحكم عليه بالامتناع ونحوه لانه من حيث انه متصور ثابت لا شيء من الثابت بممتنع نعم لو لوحظ بحيث يجعل عنوانا لما هو باطل الذات بحسب فرض العقل يصح عليه الحكم بالامتناع مثلا باعتبار موارد محققة اذ الحكم الثابت للافراد ثابت للطبيعة الصادقة ولو بالفرض والتقدير فالامتناع ثابت لذلك العنوان وذلك الحكم يكون صادقا بانتفاء الموارد فتامل انتهت اعلم ان قول الشارح في الحاشية وحاصل تحقيقه آه بعينه عبارة المصنف في حواشي السلم كلنه زاد قوله نعم لو لوحظ بحيث يجعل عنوانا لما هو باطل الذات بحسب فرض العقل آه وهذا خبط منه وغلط اذ بناء جواب المصنف على مذهب المتقدمين القائلين بان المحكوم عليه بالذات هي الطبيعة ومحصله ان الحكم على [illegible] مركلي والمحكوم عليه انما هي الطبيعة المتصورة وكل متصور ثابت فذلك الامر الكلي ثابت فلا يصح الحكم عليه بالامتناع ونحوه لكن اذا لوحظ ذلك الامر الكلي باعتبار موارد محققة يصح عليه الحكم بالامتناع فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد وبالجملة هذه المفهومات لها اعتباران اعتبار انفسها واعتبار سريانها في الحقائق الباطلة فبالاعتبار الاول تصلح لان يحكم عليها بالاثبات وبالاعتبار الثاني ليس لها تحقق وثبوت فيصح الحكم عليها بالامتناع واما القول بان الحكم الثابت للافراد ثابت للطبيعة الصادقة عليها ولو بالفرض والتقدير فانما يتاتى على مذهب المتاخرين القائلين بان الحكم انما هو على الافراد لا على الطبيعة فالشارح في بيان حاصل تحقيق المصنف لم يتفطن بمعيار تحقيقه حيث خبط خبط عشواء ثم ان جواب المصنف ليس بشيء لان الحكم في القضية المحصورة ليس على العنوان مطلقا بل انما الحكم على العنوان من حيث الانطباق على الافراد وهذه القضايا ليست عنواناتها منطبقة على الافراد فلا وجود لها بهذه الحيثية وبالجملة ثبوت الامتناع بالذات اما للعنوان او للمعنون والاول باطل قطعا لانه ممكن بالذات وحاصل في الذهن والثاني ايضا باطل ضرورة ان ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوته في ذلك الظرف فيلزم وجود الافراد فكيف تكون مستحيلة وبهذا ظهر سخافة ما قال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ان مفهوم العنوان الذي يحكم عليه وهو مفهوم المجهول المطلق الدائم معلوم لنا وافراده والتي يسري الحكم اليها وثبتت المجهولية لها من غير ان يكون لنا شعور بذلك السريان مجهول مطلق وانما تحقق الحكم المحكوم عليه بحسب ان يكون معلوما ان اريد به مفهوم العنوان فمسلم لكن امتناع الحكم ثابت لافراده الا له فلا تناقض وان اريد به افراده فمم فانها مجهولة لنا ولا نطلع بسريان الحكم اليها ولا توجه لنا اليها ويعلم انه قال الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة ان في هذا المقام شبهة اخرى وتقريرها حسب ما قررها الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة انا اذا فرضنا ان كل

لم نتصور زيداً مثلاً لا بالكنه ولا بوجه من وجوهه العامة والخاصة بان لم نجعل مفهوماً من المفهومات الشاملة آلة لملاحظته اصلاً ثم تصور المعدوم المطلق او المجهول المطلق على نحو ما يتصور الموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه بامتناع حكمه عليه مثلاً فنقول لا شك ان زيداً قبل هذا التصور كان مجهولاً مطلقاً في الواقع فحال هذا التصور اما باق على حالته الاولى في الواقع او لا والاول باطل ضرورة انه اذا كان مجهولاً مطلقاً في الواقع يكون داخلاً تحت هذا العنوان فيصير ملحوظاً بملاحظته اذ لا وجه لصيرورة الشيء ملحوظاً بملاحظة عنوان الا كونه فرداً لهذا العنوان في الواقع مع كون العنوان ملحوظاً على ما يلاحظ في القضايا المحصورة وكلاهما متحقق في هذا الفرض فيخرج عن المجهولية المطلقة وعلى الثاني نقول ان خروجه عن المجهول المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب الملحوظية بملاحظة العنوان المذكور ولا سبب له سواه ضرورة فيكون متأخراً عنه والملحوظية بملاحظة العنوان المذكور انما يتوقف على كونه فرداً له اذ ما لا يكون فرداً للشيء لا يصير بملاحظته ذلك الشيء ملحوظاً كما ان زيداً لا يصير ملحوظاً بملاحظة الفرس مثلاً بل بملاحظة الانسان ونحوه مما يصدق هو عليه فخروجه عنه انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشيء على نقيضه فيجتمع النقيضان واجاب عنه بتمهيد مقدمة هي ان الوجدان يحكم بداهة بان ملاحظة كل شيء بعنوان انما يتصور اذا كان لهذا العنوان تعين وتحصل بدون تلك الملاحظة مثلاً اذا تصورنا مفهوم المعلوم وجعلناه آلة لملاحظة افراده بان نتصور بعنوان كل معلوم لي مثلاً فلا شك انه اذا كان المراد منه كل معلوم لي بهذا العلم فلا يعقل ان يكون آلة لملاحظة شيء البتة لان هذا المعنى تعينه انما هو بتلك الملاحظة بل لا بد ان يكون المراد منه كل معلوم لي بعلم سوى هذا العلم وكذا اذا تصورنا المجهول اي ما ليس بمعلوم وجعلناه آلة لملاحظة افراده بان نتصور بعنوان كل مجهول لي مثلاً ولا ريب انه اذا كان المراد منه ما ليس معلوماً لي بهذا العلم فلا يعقل ان يصير آلة لملاحظة شيء بل لا بد ان يكون المراد منه ما ليس معلوماً لي بعلم سوى هذا العلم وبعد تمهيدها نقول ان اريد بالمجهول المطلق الذي جعل مرآة لملاحظة الاشياء ما ليس معلوماً لا بهذا العلم ولا بغيره فلا يصلح هذا المفهوم لان يجعل مرآة اصلاً اذ لا تعين ولا تحصل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة وان اريد ما ليس معلوماً بما سوى هذا العلم فيصح جعله مرآة لملاحظة الاشياء ويخرج عن المجهولية المطلقة ولا قباحة فيه فانه معلوم بهذا الوجه وليس بمعلوم بما سوى هذا الوجه ويرد عليه ان مفهوم ما يكون حاصلاً بنفسه او بوجه من وجوهه سواء كان هذا الوجه منشأ بهذه الملاحظة اولا سواء كان مرآة للملاحظة او لا مفهوم البتة وسميناه بالمعلوم وما لم يكن هو حاصلاً بنفسه ولا بشيء من وجوهه المتعينة بهذه الملاحظة او بغيرها مفهوم مناف للمفهوم الاول وسميناه بالمجهول المطلق ويلزم

اجتماع النقيضين المتنافيين في ذوات الاشياء حين تصور مفهوم المجهول المطلق بهذا المعنى فانه ان كانت
الاشياء باسرها مجهولة مطلقة حين تصور هذا المفهوم فهذا المفهوم صادق عليها وجه من وجوهها وان لم تكن داخلة تحته فهو ايضا وجه
من وجوهها وصادق عليها فاجتمع النقيضان واجاب بعض الاعلام قده بانه ان اريد حين التردد ان الاشياء
مجهولة بذلك المعنى بالفعل او معلومة بذلك المعنى نختار انها مجهولة بالفعل غاية ما لزم ان تحصل وجه فتكون
معلومة بذلك الوجه ولا تنافي بين المجهولية بالفعل والمعلومية في حين معين وان اريد انها مجهولة بذلك المعنى
دائما او في وقت حصول هذا المفهوم فنقول ليست مجهولة بل هي معلومة بالفعل او في وقت حصوله فان قيل
المفروض انه لم يحصل سوى هذا الوجه يقال هذا المفروض محال فان المجهول بذلك المعنى قد قيد بقيد فقد حصل
مطلقة وهي معلومة بهذا الوجه المطلق فلم يصدق عليها انه لم يحصل هو ولا شيء من وجوهه بل هذا المطلق وجه منه حين
وقد حصل وتذنيبه ما قال في بعض كتبه ان المجهول المطلق الذي فرض تصوره ان اريد به المجهول المطلق
بالفعل فنقول لا استحالة ح لان المعلومية انما لزمت بهذا الوجه حين حصوله في العقل ولا نم ان زمان صدقه
وزمان حصوله واحد بل يجوز ان يكون صدقه سابقا على زمان حصوله وان اريد به المجهول المطلق دائما او المجهول
المطلق في زمان الحصول فهاهنا ثلث بالاستفسار لها لان كل شيء موجودا ومعدوما يتعلق به العلم ولو بوجه في زمان
فلا يصدق على شيء انه مجهول مطلق دائما وكذا وقت حصول المجهول المطلق المقيد بزمان حصول هذا الوجه يحصل
مطلق المجهول لان حصول المقيد بدون حصول المطلق غير معقول والمجهول المطلق الاعم وجه لكل شيء فانه صادق
عليها وقت العقل الهيولاني او وقت عدم عاقل فالاشياء كلها حاصلة عند حصول هذا المفهوم فلا يصح تقييده بهذا
الحين ولو قيد لامتنع صدقه فلا يكون عنوانا للشيء واذا لم يكونا عنوانين لشيء لا يكون الاشياء معلومة بهما بل بوجه
آخر غيرهما كالمجهول العام من المجهول المطلق دائما او وقت حصوله فالمحذور اصلا وهذا الكلام في غاية المتانة و
الذي تقرر عندي في حل هذه الشبهة هو ان زيدا مثلا حين حصول مفهوم المجهول المطلق مجهول مطلق بمعنى انه يصدق
عليه المجهول المطلق حمل الانواع على الاشخاص لكنه لا ينافي المعلومية نعم لو كان مفهوم المجهول المطلق محمولا عليه
حمل الاوصاف العرضية الانتزاعية لكان صدقه عليه منافيا للمعلومية فالمجهول المطلق المقابل للمعلوم هو ما يصح
انتزاع المجهولية المطلقة عنه لا ما هو عينه والحاصل انه لا قباحة في ان يكون ما هو فرد لمفهوم المجهول المطلق
معلوما انما الاشكال في ان يكون ما هو مصداق المجهول المطلق معلوما فان قيل المجهول المطلق لا بد وان يصدق
على نفسه وكيف يقال انه معلوم يقال لا قباحة في ان يصدق شيء على نفسه حملا ذاتيا ولا يصدق عليه نقيضه حملا شائعا

عرضيا كما ان الجزئي يصدق على نفسه حملا ذاتيا ويصدق عليه نقيضه حملا شائعا عرضيا فتأمل قوله لذلك موقوف د
يعني ان الانسان مدني بالطبع اي طبيعته تقتضي التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه فهو لا يستقل بتحصيل جميع ما يحتاج اليه في
معاشه ومعاده ولا يتيسر الا بالمشاركات والمعاملات وتلك المشاركات والمعاملات لا تتم بدون تعريف بعضهم
بعضا ما في ضمائرهم والتعريف انما يحصل بفعل محسوس يحصل من المعرف ليمكن الاطلاع عليه وذلك الفعل المحسوس
اما الالفاظ او الكتابة او الاشارة الحسية لكن الاشارة الحسية غير وافية بالمعدومات والغائبات والمعقولات مع
ما فيها من المؤنة لاحتياجها الى فعل غير ضروري والكتابة ان كانت تجمع ذلك الا ان فيها المؤنة لاحتياجها الى اسباب
وادوات لا يتيسر وجودها في جميع الاوقات فلذلك اقدرهم الله تعالى على الالفاظ لخلوها عن لزوم المؤنة فيها لكونها
كيفيات للنفس الضروري الذي يحصل بلا تعب ومشقة وعموم الفائدة فيها لتناولها ما ذكر ولوجودها عند الحاجة
وانقضائها بعدها عند عدمها بخلاف الكتابة فانها ربما تبقى بعد الحاجة ويقف عليها من لا يراد وقوفه عليه قوله ليعلم من بينها
يفهم ان الافتقار آه اعلم انهم عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية فانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى ما هو
عالم بالوضع واحترزوا بهذا القيد عن الدلالة اللفظية الطبعية واللفظية العقلية وارادوا بالوضع وضع ذلك
اللفظ في الجملة لا وضعه لمعناه لئلا يخرج التضمن والالتزام واورد عليه تارة بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى
كما يتوقف على فهم اللفظ لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى فلو كان فهم المعنى لاجل العلم بالوضع لزم توقف كل من
فهم المعنى والعلم بالوضع على الآخر واجيب عنه بان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق
للوضع وذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في الحال بل على فهمه في الزمان الماضي قال الشيخ في
منطق الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فتعرف النفس
ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفتت الى معناه فالدلالة هي كون اللفظ بحيث كلما
اورده الحس على النفس التفتت الى معناه وذلك الالتفات انما هو بسبب العلم السابق للوضع وبان فهم المعنى
من اللفظ موقوف على العلم التصوري للوضع والمراد بالفهم هو العلم التصديقي وتارة بان الفهم صفة للمعنى او للسامع
والدلالة صفة اللفظ وبان الصفتان متغايرتان لا يجوز تعريف احدهما بالاخرى واجاب عنه العلامة التفتازاني
بانا لا نسلم ان الفهم ليس صفة للفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ وانفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صيغة تحمل على اللفظ كالدال و
فهم المعنى من اللفظ وانفهامه منه مركبا لا يمكن مشتقا فيها منه الا بالربط مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى الخ

الی صحة قولنا اللفظ متصف بافهام المعنی منه کما انه متصف بالدلالة واورد علیه السید المحقق قده بان فهم السامع صفة له
قائمة لکنها متعلقة بالمعنی بغیر واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر کما یدل علیه قولک فهم السامع المعنی من اللفظ فهناک
ثلاثة اشیاء الفهم وتعلقه بالمعنی وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخیران صفتان للفهم فان اراد المجیب ان
الفهم المقید بالمفعول بعین الموصوف بالتعلقین صفة للفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المرکب من الفهم
وتعلقه صفة له فکک مع ان المستفاد من عبارة التعریف هو الفهم المقید دون المرکب فیکون حملا للتعریف علی خلاف
المتبادر منه وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنی او باللفظ صفة للفظ فباطل ایضا نعم یفهم من تعلقه بالمعنی صفة له هو کونه مفهوما
من الالفاظ ومن تعلقه باللفظ صفة له هی کونه مفهوما منه المعنی فدعواه ان معنی فهم السامع المعنی من اللفظ او افهام
المعنی منه هو معنی کون اللفظ بحیث یفهم منه المعنی غیر صحیح وهذا الایراد فی غایة الاتجاه اذ لیس شیء من فهم السامع وافهام
المعنی صفة اللفظ حقیقة فضلا من ان یکون عین الدلالة ثم قال الا ان یاول بان القدم وان عرفوا الدلالة بما
ذکروا لکنهم تسامحوا فی ذلک او لم یقصدوا به معنی معناه الصریح بل ما یفهم منه مما هو صفة للفظ اعنی کونه بحیث یفهم منه المعنی
واعتمدوا فی ذلک علی ظهور ان الدلالة صفة للفظ وان الفهم لیس صفة له فلا بد ان یقصد بما ذکر فی تعریفها معنی هو صفة
له ثم ان دلالة فهم المعنی من اللفظ علی کونه بحیث یفهم منه المعنی دلالة واضحة فالمقصود من قولهم فهم المعنی آه هو معنی کون
اللفظ بحیث یفهم منه المعنی فتبین ان قولک اللفظ منفهم منه المعنی لیس فی الحقیقة وصفا للفظ بافهام المعنی منه فان
افهام المعنی صفة له سواء قید بکونه من اللفظ او لا نعم افهام المعنی منه یدل علی کونه بحیث یفهم منه المعنی وهذه صفة اللفظ
حقیقة علی قیاس وصف الشیء بحال متعلقه فان قیام الاب لیس صفة لزید مثلا بل یدل علی ما هو صفة له وهو کونه بحیث
یکون ابوه قائما وقد یجاب بان الدلالة اضافة ونسبة بین اللفظ والمعنی تابعة لاضافة اخری هی الوضع ثم ان هذه
الاضافة العارضة لاجل الوضع اعنی الدلالة اذا قیست الی اللفظ کانت مبدء وصف له هو کونه بحیث یفهم منه المعنی
العالم بالوضع واذا قیست الی المعنی کانت مبدء وصف للمعنی اعنی کونه بحیث یفهم منه المعنی وکلا الوصفین لازم لتلک
الاضافة فکما جاز تعریفها باللازم الذی هو وصف اللفظ اعنی کونه بحیث یفهم منه المعنی جاز ایضا باللازم الذی هو وصفه
المعنی اعنی انفهامه منه والفهم المذکور فی تعریف الدلالة مضاف الی المفعول فهو مصدر مبنی للمفعول وصفة للمعنی فیکون
تعریفا للدلالة بلازمها بالقیاس بالمعنی کما ان قولهم هی کون اللفظ بحیث یفهم منه المعنی تعریف لها بلازمها المقیس
الی اللفظ واورد علیه بان المفهومیة صفة للمعنی کما ان الفاهمیة صفة للسامع فاذا لم یجز تعریف الدلالة بالفاهمیة
لم یجز ایضا بالمفهومیة ولعل الحق ان الدلالة ان کانت نسبة قائمة بمجموع اللفظ والمعنی فالجواب المذکور جید وان کانت

نسبة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى كالابوة القائمة بالاب المتعلقة بالابن فالجواب ما ذكره السيد المحقق قده ان الدلالة
حالة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى لا حالة قائمة بهما واما تعريفها مضافا الى الفاعل او المفعول او بانتقال الذهن من
اللفظ الى المعنى فمن المسامحات التي لا تلبس المقصود اذ لا ريب في ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم والانتقال
ولا في ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكانه قيل هي حالة للفظ بسببها يفهم المعنى منه
او ينتقل منه اليه وانما تسامحوا تنبيها على ان المقصود من تلك الحالة انما هو الفهم والانتقال فكانها هو فقط قوله قيل
انها موضوعة للامر الذهني آه اعلم انه قد ذهب الشيخان ابو نصر وابو علي ومن تابعهما الى ان ما سوى العلم ليس معلوما
بالذات فذهبوا الى ان الالفاظ موضوعة بازاء العلوم وهي الصورة العقلية لا الامر الخارجي لان كثيرا ما ندرك اشياء
لا تحقق لها في الخارج وذهب بعضهم الى انه الامر الخارجي نظرا الى ان الصورة العلمية مرآة لملاحظة الامر الخارجي و
قال بعضهم ان الخلاف في ان الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية او للامر الخارجي فرع على هذا الخلاف اذ لا نزاع
في ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات فمن ذهب الى ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي جعل الالفاظ
موضوعة بازائه ومن ذهب الى ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية جعلها موضوعة بازاء الصور الذهنية
وقال المحقق الدواني لا ينفك من له وجدان سليم انا اذا سمعنا لفظ الانسان مثلا نلتفت الى تلك الماهية المقصودة
من غير ملاحظة كونها موجودة في الذهن او في الخارج فاللفظ موضوع لنفس الماهية لا باعتبار الوجود الذهني الذي
هو بهذا الاعتبار علم ولا باعتبار وجودها الخارجي فليس اللفظ موضوعا الا للماهية لكن لما رأوا ان اطلاق اللفظ دائر
مع الصور الذهنية العلمية يتبدل بتبدلها حتى اذا اعتقدنا الشبح المرئي من بعيد انسانا اطلقنا عليه الانسان واذا
اعتقدناه فرسا اطلقنا عليه الفرس وان لم يكن في الواقع كذلك ذكروا ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ولم يريدوا
بذلك انها موضوعة لها من حيث انها صور ذهنية قائمة بالنفس بل انما ارادوا بذلك انها موضوعة للماهية المتصفة
بالوجود الذهني لا لها مع هذا القيد اذ من البين انه لا نفهم من اللفظ الا ذات المعنى مع قطع النظر عن غيره سواء كان
موجودا ذهنيا او خارجيا وغرضهم من ذلك المحافظة على ما اشرنا اليه من دوران تبدل الاطلاق مع تبدل الصورة
ولذلك ذكر بعضهم ان الالفاظ موضوعة للمعاني لا باعتبار كونها تلك المعاني في الواقع بل باعتبار كونها ايا ما في
الذهن وحاول بذلك ما حاول به الاولون فظهر من هذا التقرير ان الالفاظ موضوعة لنفس مفهوماتها لا لها مع
وصف كونها علما او معلوما والمنا وهو نفس المفهومات وما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم هو نفس الصورة
كلام حق لان الحاضر عند النفس ليس الا هي لكن لهذه الصورة اعتبارين احدهما اعتبارها من حيث انها عرض

قائم بالذهن وهي بهذا الاعتبار علم والثاني اعتبارها بحسب ماهيتها مع قطع النظر عما لحقه في هذا الوجود من العرضية
ونواتها وهي بهذا الاعتبار معلوم فهي بالاعتبار الاول معلوم بالعلم الحضوري وبالاعتبار الثاني ماهية معلومة بالعلم
الحصولي فظهر ان الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار وصح ان اللفظ موضوع بازاء الصور الذهنية لا على ما يوهم عباراتهم
وليفهم القاصرون من ان ههنا امرين متغائرين بالذات احدهما موضوع له اللفظ والثاني غير موضوع له ولا على
ما تخيله آخرون من ان ليس ههنا الا امر واحد هو العلم وهو المعلوم المفاد والذي يستعمل فيه اللفظ اذ لا ريب في ان
لفظ الانسان مثلا انما وضع لتلك الماهية ويستعمل فيها لا للعلم بها ولا في ان العلم بالانسان يغائر ماهية الانسان بالاعتبار
فبين الفريقين افراط وتفريط فان الاولين توهموا مغائرة العلم والمعلوم بالذات وبنوا عليه انا ننتقل من الصور الذهنية
الى الاعيان الخارجية وجعلوا دلالتها عليها عقلية او طبعية على اضطراب في عباراتهم والاخرين منهم لم يثبتوا الا امرا واحدا هو
المفاد من اللفظ المستعمل فيه بقي ههنا كلام وهو ان القول بكون الالفاظ موضوعة للماهية من حيث هي هي مع قطع
النظر عن الوجود الذهني والخارجي ظاهر في الامور الكلية كالانسان مثلا واما في الامور الشخصية كزيد مثلا فلا اذ ظاهر
ان زيدا ليس موضوعا لماهية الانسان من حيث هي هي ولا يعقل له وجود مع قطع النظر عن الوجودين غير ماهية الانسان
اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الخارج والذهن مقابل الشخص الذهني غير الشخص الخارجي بل نقول ايضا
انه ليس في هوية الشخص امر سوى الماهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة بدون ضم شيء اليها فهي اذا وجدت في الخارج
كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا آخر ولا يمكن ان يوجد الشخص الخارجي بعينه في الذهن فعلم انه
ليس للاشخاص ماهية سوى الماهية الكلية وظاهر ان ما يدل على الاشخاص ليست موضوعة لتلك الماهيات فالمختار ان
في الجزئيات الخارجية اللفظ موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني واما في الكليات فهي موضوعة للماهية
من حيث هي هي فتأمل بدقة النظر ليظهر لك ان النزاع في الموضوع له الالفاظ انما المقيد بالوجود الذهني او بالوجود الخارجي
او المعنى من حيث هو هو مع قطع النظر عن التقييد باحد الوجودين ولا ريب ان هذه الاحتمالات تجري في الاشخاص ايضا
واذا كان المقصود بالافادة نفس المعاني باي وجود وجدت كان الموضوع له في الكل الماهية من حيث هي هي سواء
وجدت في الذهن او في الخارج فافهم **قوله** فالحق ان الموضوع له آه يعني ان الموضوع له الالفاظ هي المعاني من
حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني يعني ان حيثية كونها في الذهن او في الخارج ملغاة في وضع
الالفاظ اي ليس مدلولها المعاني باحد تينك الحيثيتين بان يكون تلك الحيثية ايضا مستفادة منه وذلك لان مناط
التعليم والتعلم انما هي المعاني مطلقا لا الخصوصيات فانها ملغاة لان المقصود من الوضع افادة ما في الضمير للقصد

الافادة الشئ مع التقييد باحد الوجودين ولانه لو كان الوضع للصور الذهنية لكان الاطلاق على الموجود الخارجي مجازا
ولو كان للموجود الخارجي لكان الاطلاق على الصور الذهنية مجازيا ولانه لا يلزم حصول المعنى بنفسه عند الوضع حتى
تكون صورة عقلية بل قد يكون حصوله بالوجه فالمراد بالمعاني المعاني من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها في
الخارج او في الذهن وان كان في الواقع موجودا خارجيا او ذهنيا كليا او جزئيا فتامل وتذكر ما قد سلف **قوله** ويمكن
تاويلها الى ما قلنا آه قال في الحاشية اي تاويل القولين المذكورين ان يقال بان يراد من الامر الذهني الشئ من حيث هو وهذا اطلاق عليه
شائع ويراد من الامر الخارجي الخارج عن خصوص اللحاظ وهو الوجود في نفس الامر اعني الشئ من حيث هو هو انتهى هذا ماخوذا قال المحقق الدواني ان
الحق ان المعلوم بالذات هي الماهية من حيث هي هي الحاصلة في الذهن لا صورتها المطابقة لها في الحقيقة فمن ذهب الى ان المعلوم بالذات هي الصورة العقلية لا الامر
الخارجي اراد بالصورة الماهية الموجودة في الذهن بصورتها فان اطلاق الصورة على هذا المعنى شائع صرح به الشيخ
وغيره واراد بالامر الخارجي ما يكون موجودا في الخارج من حيث انه موجود فيه ومن ذهب الى انه الامر الخارجي لا
الصورة العقلية اراد بالامر الخارجي ما يقابل نفس الصورة الذهنية من حيث انها متشخصة بتشخصات ذهنية وفيه ان
هذا التاويل انما يصح لو لم يقل كل من الفريقين بوضع الالفاظ للصور الذهنية مع نفي وضعها للعين الخارجي او بوضعها
للخارجي مع نفي وضعها للامر الذهني واما على تقدير ان يقول كل من الفريقين بالوضع لواحد منهما مع نفي الآخر فلا يصح
هذا التاويل فانه مع ارادة هذا المعنى الاول لا يصح اختيار واحد ونفي الآخر فافهم **قال** المصنف وهو لازم لها في المركبات
قال في المسلم بها واحدة فان الكل انما يتعقل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها الا بعد التحليل ومحصله ان حين فهم المعنى
المطابقي ليس صور الاجزاء حاصلة في الذهن بل لا يحصل في الذهن الا معنى واحد لا كثرة فيه فلا يوجد ههنا الا المطابقة
واما الاجزاء فانما تفهم بعد التحليل ففيهما دلالة واحدة لكنها على الكل اولا وبالذات وعلى الجزء ثانيا وبالعرض فهذه
الدلالة من حيث انها على معنى واحد مطابقة ومن حيث انها على امور متعددة تحصل بعد التحليل والانتزاع تضمن
فالدلالة واحدة ولها اعتباران واورد عليه بعض الاعلام قده بانه ان اريد بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد
التوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الا بعد التحليل فلا نسلم ان اللفظ المفرد يدل على هذا الاجمال وان اريد الصور
الكثيرة الملحوظة بلحاظ واحد والمفرد صفة للوحدة الاجتماعية فمسلم ان المفرد يدل على هذا الاجمال لكن لا يلزم منه
وهم اتحاد الدلالتين لكون الصور في الحقيقة كثيرة فيكون فهمها ايضا متعددا وفيه ان المراد من الاجمال الامر الوحداني
سواء كان التوحد فيه حقيقيا او بحسب اللحاظ فقط ووجود الكثرة في الصورة الاخيرة لا ينافي اتحاد الدلالتين اذ المعنى
من الاتحاد ان يدل اللفظ على معنى لا يلاحظ العقل التعدد فيه وانما يلاحظ بلحاظ وحداني بالذات ثم يلزم منه الدلالة

على الكثرة الموجودة في ضمنه بالعرض فان قيل من المشهور ان التضمن تابع للمطابقة وتبعية لها بنا في اتحاده معها
فيقال تبعية التضمن للمطابقة كما هو المشهور لا ينافي اتحادهما كما ان الرؤية المتعلقة بالمرآة وما فيها واحدة بالذات
متعددة باعتبار تعلقها بالشيئين وباعتبار هذا التعدد الاعتباري يقال ان رؤية المرآة تابع لرؤية ما فيها فكما ان الحكم
بالتعدد ههنا لم يقتض التعدد بالذات في التابع والمتبوع كذلك الحكم في التضمن والمطابقة وتحقيقه ان الوجود في اي ظرف
من الظروف كان قد يتميز بحسبه الموجودان كما في زيد وعمرو بحسب الوجود الخارجي والذهني وقد لا يتمايزان بحسبه
كاجزاء الجسم المتصل الواحد وكالطبائع التي يتحقق بينهما نسبة التحصيل والتحصل مثل الجنس والفصل والشخص فلفظ
الانسان او الملون انما يحضر في الذهن الحيوان المتحصل بفصل الناطق فلا يمتاز الجنس عن الفصل في هذا النحو من
الوجود الذهني بل الموجود في الذهن امر واحد يتحدان معه ذاتا ووجودا كما يتحدان معها في الخارج فالمدلول المطابقي
ذلك الامر الواحد والمدلول التضمني كل من الجنس والفصل لا باعتبار وجود مختص به منفرد عن الآخر بل باعتبار
الاتحاد مع ذلك الامر الواحد فالدلالة واحدة والمدلولان متغايران ذاتا لا في هذه الملاحظة لاتحادهما ذاتا ايضا
بحسبها بل في ملاحظة اخرى اذ العقل يقدر على ان يميز في اللحاظ بينهما كما بين الطبيعة لا بشرط شيء وبين الطبيعة
بشرط شيء وبهذا ظهر ان الحكم بكون التضمن في ضمن المطابقة وكونه تابعا لها مسامحة كما قال المص في السلم وما يقال
انه تابع لها فتوسع نظرا الى ان الاجزاء لما لم يتميز عن الكل الا بعد التحليل ولا شك في ان التحليل تابع لاعتبار
تعقل الكل قيل ان الدلالة باعتبار الانتساب الى الكل اصل وباعتبار الانتساب الى الجزء تبع والا فههنا دلالة
واحدة لا تبعية فيها اصلا فان قيل قال الشيخ في المقالة الخامسة من الالهيات الشفاء ان ههنا شيئا محسوسا هو
الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض فهذا هو الانسان الطبعي وههنا شيء هو الحيوان او الانسان منظورا الى ذاته بما
هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه غير مشروط فيه شرط انه عام او واحد او كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو
بالقوة اذ الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى تقارنه
ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان باعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان
باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا
كان حيوان او انسان كان فيها الحيوان كالجزء منها وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا
وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة الحيوانية
والانسانية بهذا الاعتبار متقدم على الحيوان الذي هو متشخص بعوارضه او كلي وجودي او عقلي تقدم البسيط على المركب

فی الجزء علی الکل انتہی وہذا الکلام کالنص فی ان اللفظ الموضوع کالانسان مثلاً دلالتہ علی الحیوان والناطق اللذین
ہما جزءان لہ متقدمۃ علی دلالتہ علی تمام معناہ فلا اتحاد بینہما اصلا یقال قد صرح الفاضل میرزا جان فی حواشی
الحاشیۃ القدیمۃ بان التقدم الذی ادعاہ الشیخ انما ہو بحسب العقل بمعنی ان العقل اذا نسب الوجود الی الطبیعۃ
والی الشیٔ الطبیعی حکم بان الاول اقدم من الثانی فالمراد حقیقۃ نسبۃ الوجود والی الجزء شغلاً وہو لاینافی تحصلہما
معًا فی الذہن کما انہما متحدان فی الخارج وکذا لاینافی تحصلہما معًا بحسب اللفظ بان ینتقل الذہن من اللفظ الی الکل
والجزء معًا فافہم قولہ المعتبر فی حدہ آہ اعلم ان المشہور ان دلالۃ اللفظ اما علی تمام ما وضع لہ او علی جزئہ او علی ما ہو
خارج عنہ لازم لہ وقالوا ان الحصر فی ہذہ الدلالات الثلث عقلی یجزم العقل بالانحصار فیہا واورد علیہ بانہ ینتقض
تعریف کل من الدلالات الثلث بالآخر وذلک لانہ اذا کان اللفظ موضوعًا للمعنی وجزئہ یکون دلالتہ علی الجزء مطابقۃ
مع کونہ دلالۃ علی جزء المعنی الموضوع لہ واذا کان موضوع للملزوم واللازم کان دلالتہ علی اللازم مطابقۃ مع انہ
دلالۃ علی الخارج عن الموضوع لہ والمشہور فی الجواب اعتبار قید الحیثیۃ فی تعریف کل من الدلالات الثلث والی
ہذا یرجع ما قال السید المحقق قدہ فی حواشی شرح المطالع انہ اذا کان اللفظ مشترکًا بین الکل والجزء واطلق انتقل
الذہن منہ الی الجزء لکونہ موضوعا لہ والی الکل ایضا کذلک لکن انتقالہ الی الکل متضمن لانتقالہ الی الجزء اجمالاً فلہ الی
الجزء انتقالان تفصیلی قصدی بسبب کونہ موضوعا لہ واجمالی ضمنی بسبب کونہ جزءًا للموضوع لہ فلہ علیہ دلالتان وکذا
فی اللفظ المشترک بین الملزوم واللازم ینتقل الذہن منہ الی اللازم ابتداءً لکونہ موضوعا لہ وبتوسط الملزوم ایضا وبالجملۃ
لاقباحۃ فیہ سوی انہ یلزم ان یدل اللفظ علی الجزء او اللازم دلالتین مختلفتین من جہتین فی حالۃ واحدۃ ولا امتناع
فی ذلک ولایخفی انہ وان اندفع بہ النقض المشہور لکن یبقی الکلام فی دعوی الحصر العقلی من وجوہ منہا ان الخروج
مقید باللزوم فیبقی قسم رابع واجیب بان ہذا الشرط خارج عن المفہوم غیر معتبر فی حد الدلالۃ الالتزامیۃ وانما ہو شرط
لتحقق تلک الدلالۃ بل المعتبر فی حد الالتزام ہو الخروج بدون اعتبار اللزوم وہو عبارۃ عن عدم العینیۃ والجزئیۃ
فیکون حصر الدلالۃ اللفظیۃ الوضعیۃ فی الثلث عقلیا فان الحصر العقلی عبارۃ عما یکون دائرا بین النفی والاثبات
سواء کان عنوان النفی مذکورًا فیہ او لا وہہنا وان لم یذکر عنوان النفی لکنہ فی الحقیقۃ سلب ونفی للعینیۃ والجزئیۃ
ومنہا ان کل واحد من الدلالات الثلث لابد وان یقید بالحیثیۃ لدفع النقض المشہور الذی فیجوز العقل قسما آخر
کما لایخفی والجواب ان الحیثیۃ لیست بمعتبرۃ فی حد الالتزام بل المعتبر فی حدہ نفی حیثیۃ العینیۃ والجزئیۃ المعتبرتین
فی التقسیم وہذا ما قال المعتبر فی حدہ لا حیثیۃ العینیۃ والجزئیۃ لا حیثیۃ عدم العینیۃ والجزئیۃ فحاصل التقسیم ان الدلالۃ

اللفظ على شيء بالوضع من حيث انه تمام ما وضع له مطابقة ومن حيث انه جزء ما وضع له تضمن وان لم تكن من حيث انه
تمام ما وضع له او جزء ما وضع له فالتزام ولا ريب ان العقل لا يجوز قسما آخر ومنها انه اذا وضع لفظ لمجموع الملزوم واللازم يكون له
على اللازم دلالتان لفظيتان لكونها على جزء ما وضع له والتزامية لكونها على لازم جزئه ولازم الجزء لازم للكل مع انه
لا يصدق عليها انها دلالة على الخارج اذ لا يصدق على الدلالة الثانية من هاتين الدلالتين انها التزامية
لاشتراط الخروج فيها فلم ينحصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاث واجيب عنه تارة بان معنى التعريف ان دلالة
اللفظ بسببية الوضع اما على تمام ما وضع له بذلك الوضع او على جزئه او على الخارج ولا يلزم اختلال الحصر وتارة بانا لا نسلم
ان للفظ الشمس مثلا دلالة على الضوء بواسطة ودلالة على الجرم الملزوم له وذلك لان فهم الجرم من اللفظ انما هو في
ضمن الكل ذهنية وفهم الملزوم تبعا لاستلزام فهم لازمه والا يلزم في تعقل المتضائفين تعقلات غير متناهية او
التفاتات غير متناهية وتارة بان هذه الدلالة داخلة في التضمن لان معنى قولنا التضمن دلالة اللفظ على الجزء من
حيث انه جزء للموضوع له ان التضمن دلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث ان اللفظ موضوع بازاء كله وتارة
بانها داخلة في الالتزام لان معنى الدلالة الالتزامية هو كون اللفظ دالا على الخارج اللازم بان تكون الدلالة لا بواسطة
كون المدلول نفس الموضوع له ولا بواسطة كونه جزءا له سواء كان جزءا له في الواقع ام لا بل كانت بواسطة كونه لازما
للموضوع له وههنا كذلك لان لازم الجزء لازم للكل بالمعنى الاعم ومنها ان لفظ هذا اذا اشير بها الى المتضائفين كانت دلالته
على مجموع المتضائفين مطابقة وعلى كل واحد منهما تضمنا وتعقل كل واحد منهما يستلزم تعقل الآخر لكونهما متضائفين
فاللفظ يدل عليه ايضا بهذا الاعتبار وهذه الدلالة ليست مطابقة وليست تضمنا لان هذه الدلالة ليست باعتبار
كونه جزءا للمعنى بل لكونه لازما للجزء وليست بالتزام لعدم الخروج وغاية ما يمكن ان يقال في الجواب ان احد المتضائفين
اذا تعقل مرة لا يتعقل مرة اخرى والالتزام انتفى فاذا تعقل في ضمن الكل لا يتعقل مرة ثانية من حيث انه لازم
للجزء الآخر فالدلالة التضمنية متحققة ولا دلالة عليه مرة اخرى حتى يتحقق قسم آخر ويبطل الحصر ولو قيل ان محصل التقسيم
ان الدلالة اما على تمام ما وضع له في وضع واما على جزئه في هذا الوضع واما على الخارج فيه فظاهر وانقطع اصلا حتى يحتاج
الى اعتبار القيد في التعريفات المذكورة ثم هذا الكلام على تقدير ان لا تكون الدلالة مطلقا تابعة للقصد والارادة
كما هو رأي المتأخرين واما على تقدير كونها مطلقا تابعة للقصد والارادة كما هو رأي المحقق الطوسي والعلامة
الشيرازي تبعا للشيخ فيقال ان اللفظ ليس له دلالة لذاته على معنى والا لكان
لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ لا بد للشيء لذاته لا ينفك عنه فيلزم ان لا يوجد

في الالتفات. ما هو مشترك وليس كذلك فالدلالة اللفظية الوضعية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى
انه لو اطلق واريد به معنى ليقال انه دال عليه ولو فهم غيره فلا يقال انه دال عليه بل يقال لعدم كونه مراداً وان كان ذلك الغير بارادة اخرى صالحاً للدلالة
عليه فاذا اطلق اللفظ المشترك بين الكل والجزء على الكل لم يدل على الجزء في هذا الاطلاق واذا اطلق على الجزء يدل عليه بالمطابقة دون التضمن
وكذا لو اطلق اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم على الملزوم فلا دلالة له على اللازم وحال اطلاقه على اللازم يدل عليه بالمطابقة ح لا ينتقض حد المطابقة بالتضمن والالتزام
لكن تتقاضي صدق حدي التضمن والالتزام بالمطابقة حال اطلاق اللفظ على الجزء واللازم باقي بحاله ثم ان الدلالة يجب ان تكون
مطابقتها على هذا التقدير لا تضمناً ولا التزاماً لاستلزامها الدلالة المطابقية على الكل او الملزوم ولما انتفت بانتفاء
الارادة فيلزم انتفائهما ايضاً الا ان يقال الاستلزام بمعنى انه لو تحقق الاعم مثلاً تحققت المطابقة بمعنى انه لو
استعمل اللفظ واريد منه تمام الموضوع له كان مطابقة لا الاستلزام بالفعل فتامل **قال** المص ولا بد من
علاقة عقلية العلاقة العقلية عبارة عن امتناع تصور الملزوم بدون تصور اللازم عقلاً كما بين العمى والبصر فان
العمى موضوع للعدم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه فان استناده اليه شائع بدون قرينة مجازية قال الله تعالى
فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال سبحانه وعميت ابصارهم
الى غير ذلك من النظائر الشائعة والاصل الحقيقة كذا قال المحقق الدواني وهذا الكلام منه رد على معاصره حيث قال
ان مفهوم العمى هو العدم والبصر والاضافة المخصوصة التي بينهما فاذا كان مفهوم العمى ذلك كان العدم والبصر كلاهما
من اجزاء مفهومه مركبين لا ولفظ العمى موضوع بازاء عدم البصر عما من شانه البصر فيكون مفهومه مفهوم هذه العبارة
بعينه وكل ما هو جزء من مفهوم هذه العبارة كان لا محالة جزءاً من مفهوم العمى ولا شك ان لفظ العدم والبصر من اجزاء
العبارة المذكورة فمعناهما من اجزاء مفهومها فيكون من اجزاء مفهوم العمى وان كان المراد ان ما صدق عليه
العمى عدم البصر لا العدم والبصر فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون البصر جزءاً من مفهوم العمى فان كثيراً من اجزاء
مفهوم الشيء لا يكون جزءاً لما صدق عليه ذلك المفهوم كالكتابة فانها جزء من مفهوم الكاتب وليس جزءاً لما صدق عليه
الكاتب واذا كان البصر جزءاً من مفهوم العمى كان دلالة لفظ العمى عليه بالتضمن واجاب عنه بعض المدققين بما محصله
ان دلالة التضمن هو دلالة اللفظ على جزء ما وضع له اللفظ لا دلالته على جزء عنوان الموضوع له اذ لا مدخل له في الوضع
سوى كونه آلة للالتفات الى الموضوع له ومرآة لملاحظته وقد اشتهر بينهم الفرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه فالعمى
صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص نعبر عنه بعدم البصر فالبصر والتقييد به داخلان في هذا المفهوم العنواني
وخارجان عن حقيقته البسيطة ولما كانت الالفاظ موضوعة للحقائق دون عنواناتها كان دلالة العمى على البصر

ودلالة على خارج الموضوع له وكان اسناده اليه على سبيل الحقيقة والقول الفيصل انه ان كانت الالفاظ موضوعة
بازاء المفهومات كما هو مزعوم الفاضل المروزي حيث قال الالتزام دلالة اللفظ على الخارج عن مفهوم المسمى لا عن حقيقته
فدلالة العمى على البصر تكون تضمنية كما زعم الصدر المعاصر للمحقق الدواني وان كانت موضوعة للحقائق دون عنواناتها
كما ذهب اليه بعض المحققين فالحق ما قال المحقق الدواني من كون دلالة العمى على البصر دلالة على الخارج عن
الموضوع له فيكون اسناده اليه على سبيل الحقيقة من غير تجريد ومجاز وما قال الفاضل اليزدي ان ارتكاب التجوز
والتجريد لازم ولو فرض خروج البصر عن العمى فان العمى هو العدم المنسوب الى البصر فيلزم من اسناده اليه ثانيا
التكرار فارتكاب التجريد لازم فلا يخفى سخافته وما قال ذلك الفاضل ان حال لفظ العمى الموضوع للعدم المقيد
بالبصر حال الانسان الموضوع للحيوان الناطق فان الصفة فيهما كالمضاف اليه فكما جزمتم بدخول القيد ههنا فالزموا
الجزم بدخوله ثمه سواء كان او ليس بشيء اذ قد عرفت ان العمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه
بعدم البصر والبصر والتقييد به خارجان عن حقيقته البسيطة واما الانسان فهو موضوع للحيوان الذي ذلك الحيوان
بعينه الناطق وليس هناك امران متغايران احدهما المطلق والآخر المقيد كما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء
فقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق مع ان سخافة قوله فان الصفة فيهما كالمضاف اليه اجلى من ان
يخفى واعلم ان المشهور فيما بين المنطقيين ان المعتبر في الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من
تصور الملزوم تصوره وهذا هو اللزوم العقلي اعني كون الامر الخارجي بحيث يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه
لا المعنى الاعم وهو ما يكون تصوره مع تصور ملزومه كافيا في الجزم باللزوم بينهما لكن عبارة الشيخ في الاشارات والشفاء
تدل على خلافه لانه قال في الاشارات الضحاك مثلا من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق ومن البين
ان تصور الحيوان الناطق ليس لازما بينا لتصور مسمى الضاحك فضلا عن ان يكون الالتفات اليه لازما
للالتفات الى مسماه وقال في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة بعد ان قسم الدال على الماهية
الى الجنس والنوع والحساس لا يدل على ماهية الحيوان الا بالالتزام ولا شك ان تصور الحيوان ليس
لازما لتصور مسمى الحساس ولا الالتفات اليه لازم لتصور المسمى المذكور وما يظهر من كلام السيد المحقق قده في حواشي
شرح المطالع ان كلية الدلالة اصطلاح هذا الفن واما جزئيتها فهو مصطلح اهل العربية فضعيف ان من اعتبر اللزوم العرفي
الذي يحصل عنده دلالة كلية على الخارج كما يحصل لمن اعتبر اللزوم العقلي فلا يستدعي اعتبار كلية الدلالة اللزوم
العقلي ويؤيده ما قال بعض المحققين ان لفظ الاسد مثلا يدل على الرجل الشجاع بقرينة معينة لهذا المعنى ودلالته

عليه بشرط هذه القرينة كلية ولا يدل عليه مع انتفاء القرينة المذكورة اذ لو دل اللفظ على المعنى المجازي مع عدم
قرينة ذلك المعنى لزم ان يدل في كل اطلاق على المعنى المجازي الذي لا تحصى كثرته بلا اطلاقه فهو اما ان يدل عليه
دلالة كلية وهو في حال قيام القرينة المذكورة واما ان لا يدل عليه اصلا وهو في حال انتفائها فجزئية الدلالة غير
معتبر فيه بالقياس اليه في اي حال منها وبعلم ان المص قد نقض في المسلم على شارطي اللزوم العقلي في دلالة
الالتزام بانواع المجازات التي لا لزوم عقليا فيها اصلا كدلالة السبب على المسبب وبالعكس والمجاز باعتبار
ما يؤول والمجاز باعتبار ما كان ونحو ذلك فان الدلالة في تلك الانواع واقعة البتة وليست مطابقة لعدم
كون المدلول ما وضع له اللفظ وكذا ليست تضمنا لكونه دلالة على الجزء والمدلول ليس بجزء للموضوع له بل هو خارج
عنه فلا بد وان يكون التزاما والاشتراط المذكور يخلعه ولا يبطل الانحصار في الثلث والحاصل انه يلزم ان تكون
الدلالة المتحققة في انواع المجازات خارجة عن الاقسام لانتفاء اللزوم العقلي فيها فيختل حصر الدلالة في الاقسام
الثلثة واجيب عنه بان المجاز لا بد له من قرينة وفهم المسمى مع القرينة مستلزم لفهم المعنى المجازي واورد عليه بان
ههنا امورا ثلثة مجموع اللفظ والقرينة واللفظ نفسه حال كونه مقترنا بالقرينة واللفظ من حيث انه مقترن بالقرينة
اما الاول فلا يصح اعتبار كونه دالا والا لخرج دلالته عن دلالة اللفظ التي هي المقسم لعدم كونه لفظا فيما اذا كانت
القرينة عقلية وكذا الثالث اذ المركب من اللفظ وحيثية الاقتران ليس لفظا واما الثاني فليس لازما ومنها على
قياس ما قيل في تحرك الاصابع انه ضروري لمجموع الكتابة ومعروضها لا لمعروضها في زمانها ولا يخفى انه يمكن اختيار
الشق الثالث لان اللفظ المحيث بحيثية الاقتران بالقرينة لفظ قطعا ودال على المعنى الالتزامي الذي يلزم
فهمه لفهمه مجيثا والشي اذا ثبت لشي من حيثية لا يلزم ان تكون الحيثية جزءا من المعروض الا ترى انهم
لا يفرقون بين الوحدة والوجود ويقولون ان الشي من حيث انه كثير موجود لا واحد وظاهر ان الوجود في الخارج
انما يعرض لمعروض الكثرة لا للمجموع المركب منه ومن الكثرة وعندنا يفرقون بين الكثرة والكم المنفصل يقولون
ان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية كم منفصل ومن حيث هي هي كثرة مع ان الكم المنفصل لا يزيد
على الوحدات بجزء وما قال المصنف في بعض حواشي المسلم ان اعتبار القرينة في ملزومية اللفظ لا يخرجه عن كونه لفظا
الا ترى انه من الجائز ان يكون المركب من الجوهر والعرض جوهرا ففيه نظر اما اولا فلان المركب من اللفظ وغير اللفظ
لا يكون لفظا البتة والقياس على المركب من الجوهر والعرض فاسد فان الجوهر هو الموجود لا في موضوع والمجموع
كما يخالف المركب من اللفظ وغيره واما ثانيا فلان المركب من الجوهر والعرض حقيقة اعتبارية مخلوقة ليس بجزء لـ

تحت مقولة من المقولات فهو ليس جوهرا ولا عرضا واجاب العلامة التفتازاني بان المنحصر في الثلث دلالة اللفظ والدال هناك اللفظ مع القرينة لا اللفظ وحده ورد عليه بان القرينة قد تكون لفظا فلا يصح قوله على الاطلاق ان الدال هناك اللفظ مع القرينة لا اللفظ الا ان يقال اذا قيل مثلا رأيت اسدا في الحمام فلا شك ان قوله في الحمام انما يدل على كون الاسد مرئيا في الحمام سواء كان المفترس او غيره الا ان المتعارف ان الحيوان المفترس لا يكون في الحمام فهذا التعارف هي القرينة الصارفة عن الحقيقة وليست لفظا وقس عليه حال القرائن اللفظية الاخر ثم ان كلام المص في هذا المقام كما افاد بعض الاعلام مضطرب فانه في الدلالة الالتزامية اختار مذهب اهل العربية حيث عمم العلاقة من العقلية والعرفية ونقض في السلم على شارطي اللزوم العقلي بالدلالات المجازية كما عرفت واختار في التضمن مذهب المنطقيين حيث حكم في السلم باتحاد المطابقة والتضمن في المركبات وتفصيله ان المنطقيين اعتبروا القصد في المطابقة فقط وقالوا التضمن والالتزام تابعان لها واهل العربية قالوا ان القصد معتبر في الدلالات كلها فعندهم اللفظ ان قصد منه الدلالة على تمام ما وضع له فمطابقة وان قصد الدلالة على جزء معناه فتضمن وان قصد الدلالة على الخارج اللازم فالتزام فاختار في التضمن مذهب المنطقيين حيث حكم في السلم باتحاد المطابقة والتضمن واختار في الالتزام مذهب اهل العربية حيث عمم العلاقة من العقلية والعرفية واورد النقض على شارطي اللزوم العقلي بالدلالات المجازية **قوله** فهذا اللزوم آه هذا مشتمل عما قال بعض المدققين ان هذا اللزوم ليس بمعنى امتناع الانفكاك بل بمعنى التلاصق والاتصال ينتقل الذهن بسببه من الملزوم الى اللازم في الجملة ولو في بعض الاحيان كما بين الغيث والنبات **قوله** اذ الذهول عنه آه لا ريب ان دلالة الالفاظ على معانيها المجازية والكنائية الدائرة في الكلام مما يبتني على اللزوم العرفي فانيا اخطار لكن اعتبار اللزوم العرفي مع القول باتحاد المطابقة والتضمن كما من المص اليه خطار كما عرفت **قال** المص قيل الالتزام مهجور آه قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان الالتزام مهجور في العلوم دون المحاورات اذ مدار حسن الكلام عند البلغاء على انواع المجازية التي اكثرها دلالات التزامية واما العلوم فانها وضعت للتعليم فيحترز فيها عما يخل بالفهم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هي غير متناهية وعلى البعض منها باطلة لان البعض عند شخص ربما لا يكون بينا عند شخص آخر ورده المحقق الطوسي بان هذا بعينه يجري في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف فلو كان الاختلاف في الجملة موجبا للهجر لم يكن دلالة المطابقة ايضا معتبرة لجواز ان يكون وضع اللفظ الواحد مختلفا بالنسبة الى الاشخاص **قوله** ونقض بالتضمن آه جعل النقض

الاجمالي ان دليلكم بجميع مقدماته ليس بصحيح اذ لو صح لزم ان يكون دلالة التضمن ايضا مهجورة لانها ايضا عقلية وقد قيل
ان دلالة التضمن اقوى لكون مدلولها جزءا من المسمى ولا يلزم من هجر الاضعف هجر الاقوى ففيه ان العلة لهجرها
لما كانت كونها عقلية وهي متحققة في دلالة التضمن ايضا يلزم هجرها بالضرورة فلا اثر لها في العلة وحاصل الحل
التفصيلي انه ان اريد بكونها عقلية كونها عقلية صرفة لا مدخل للوضع فيها فهو ممنوع ضرورة ان دلالة اللفظ على
الخارج عن مسماه لا يكون الا بتوسط وضعه له وان اريد به كونها بمشاركة من العقل فمسلم لكنه لا يوجب هجرها كما في التضمن
قوله ثم انه مهجور آه اعلم انهم قالوا دلالة الالتزام مهجورة في جواب ما هو مطلقا وان كان هناك قرينة للمراد بناء على
مزيد احتياطهم فيه لئلا يفوت مقصود السائل فان القرينة قد تخفى على السامع ان اللفظ في نفسه يقتضي انتقال
الذهن الى غير الجواب ان دل عليه بالالتزام او الى غير اجزائه ان دل عليها وتركوا الدلالة التضمنية في نفس الجواب
لما ذكر في الالتزام دون اجزائه لانها باسرها مرادة في ضمن الجواب فلا اخلال في فهم ما اريد باللفظ فيكون الالتزام
مهجورا كلا وبعضا اي في كل الجواب وبعضه والتضمن مهجور في كله دون بعضه والمطابقة معتبرة فيهما قال المحقق الطوسي
في شرح الاشارات الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل واما في سائر
المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات
المحدودات الا بالالتزام واورد عليه المحاكم بان الالتزام ليس يستعمل في الحدود والرسوم الناقصة الخالية
عن الاجناس فان الحاد بالحد الناقص لم يرد به ماهية المحدود وكذا الراسم
بالرسم الناقص لم يرد به ماهية المرسوم والا لكانا حادين تامين بل ارادا مفهومهما
المطابقيين وانت تعلم ان الحد الناقص الخالي عن الجنس من اقسام
المعرف قطعا والمعرف ما يكون تصوره سببا لتصور المعرف سواء كان التصور
بحسب الحقيقة او بامر صادق عليه فالحد الناقص الخالي عن الجنس وكذا الرسم الناقص الخالي عنه لا بد وان يدل على
الماهية باحدى الدلالات اذ المقصود من التحديد والترسيم ليس الا ان يدل على الماهية كما صرح هو نفسه في
مبحث التعريف من المحاكمات وظاهر ان هذه الدلالة ليست بمطابقة ولا تضمن فهي التزامية فعلم ان
الالتزام ليس بمهجور مطلقا بل هو مستعمل في الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس واما قوله فان
الحاد بالحد الناقص آه فان اراد به ان الحاد بالحد الناقص وكذا الراسم بالرسم الناقص لم يرد به تصور
ماهية المحدود والمرسوم اصلا لا بالكنه ولا بالوجه الذاتي والعرضي كما يدل عليه قوله بل ارادا آه فهو فساده ظاهر

اذ لو اراد اتحاد بالحد الناقص مع كذا الامر بالرسم الناقص مفهومها المطابقين لم يبق احد حدا ولا الرسم رسما كما لا يخفى
على من له ادنى مسكة وان اراد به ان اتحاد بالحد الناقص وكذا الامر بالرسم الناقص لم يرد بهما التصور بهيئة المحدود
والمرسوم بالكنه كما يدل عليه قوله والا لكانا واحدين تامين فمسلم لكن لا يجدي به نفعا كما لا يخفى فتامل **قال** المصـ
ودلالتهما المطابقة والالتزام المطابقة للتضمن ظاهر على راى المصـ فان فهم الجزء في ضمن فهم الكل عنده وبيانه ان
الدلالات الثلث الوضعية واحدة بالذات لكن ربما التضمن المعنى الواحد الموضوع بازائه اللفظ جزئين لتركيبه منهما
فاذا التفت ذلك اللفظ يفهم الكل ومن ذلك اللفظ يفهم جزءاه ويفهم كل واحد من الجزئين بعينه فهم الكل وبيانه
على ما قال بعض المحققين ان اللفظ الموضوع للمعنى المركب اذا لاحظه النفس انتقلت منه الى ذلك المعنى المركب
من حيث هو هو ملاحظة واحدة اجمالية فليس ههنا انتقالات متعددة من اللفظ الى اجزاء المعنى المركب
والا لاحظات متكثرة بحسبها تتالف منها ملاحظة المعنى بل ليس هناك الا انتقال واحد الى ذلك المجموع
وملاحظة واحدة فليس هناك الا فهم واحد بالذات ولا ريب انه قد فهم الكل وفهم كل واحد من الجزئين اجمالا
واذ ليس الا فهم واحد فهو فهم الكل وفهم كل واحد فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين اى على
كل واحد منهما مغايرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار فان ذلك الفهم الواحد اذا اضيف الى الكل واعتبر
بالقياس اليه يسمى فهم الكل ودلالة المطابقة واذا اضيف الى احد الجزئين واعتبر بالنسبة اليه يسمى فهم ذلك و
دلالة التضمن نظيره انه اذا وقع بصرك على زيد من راسه الى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى اجزاءه برؤية
واحدة فان نسبت هذه الرؤية الى زيد تسمى رؤيته وان اضيفت الى جزء من اجزاءه تسمى رؤية ذلك الجزء
والالتزام ههنا الالتزام فتغيرها ظاهر على راى المصـ لانه قد اختار مذهب اهل العربية فالدلالة الخارجية عنده الالتزام
والمطابقة ههنا اذ لم يوجد دلالة اللفظ على ما وضع له الا ان يقال المراد باللزوم اللزوم التقديري يعني
انه لو كان للكل فيه اللفظ لكان دلالته عليه مطابقة وقد وجه ان كلامه في هذا المقام منطبق على ما علم
الاصول ... ببيان لزوم المطابقة للتضمن والالتزام وجه بيان الاول ان الجزء لا يوجد ولا يتصور بدون
الكل واورد عليه بان الكل محتاج الى الجزء في الوجود والتعقل ففهم الجزء وتصوره وكذا وجوده سابق
على فهم الكل وتصوره ووجوده واجيب بان التضمن ليس عبارة عن فهم الجزء مطلقا بل هو فهم الجزء من
اللفظ والسابق على الكل انما هو فهم الجزء مطلقا لا فهم الجزء من اللفظ ورد بانه كما ان فهم الجزء مطلقا سابق
على فهم الكل كذلك فهم الجزء من اللفظ سابق على فهم الكل منه قال السيد المحقق قده في حواشي شرح المطالع

ان حقيقة الدلالة تذكر المعنى عند اطلاق اللفظ لانها موقوفة على العلم بالوضع وانحفاظ المعنى في النفس فاذا اطلق
اللفظ فلا شك ان تذكر المعنى المركب يتوقف على تذكر الجزء اولا ولا نعني به تذكر الجزء منفصلا مخطرا بالبال بل تذكره مجملا
في ضمن الكل والعلم بتقدمه على تذكر الكل ضروري فتكون المطابقة تابعة للتضمن لا يقال هذا انما يصح في تذكر
الكل بالكنه لا في تذكره بوجه ما كما عند اطلاق اللفظ لانا نقول كلامنا في المعنى المركب الذي وضع اللفظ بازائه
من حيث خصوصيته فهم ذلك المعنى بعينه وعلم وضع اللفظ له فاذا اطلق اللفظ تذكر ذلك المعنى بعينه وبخ
فلا شك ان تذكره مشتملا على تذكر جزئه اجمالا الا في معنى مركب وضع اللفظ بازاء وجه من وجوهه وتذكر ذلك
الوجه عند الاطلاق بلا تذكر شيء من اجزاء المركب لان المعنى الموضوع له على هذا التقدير هو ذلك الوجه لا المعنى المركب
فان كان ذلك الوجه المخصوص ايضا مركبا كان تذكره مسبوقا بتذكر جزئه هذا كلامه وفيه انه انما يتم لو كان المدلول
المطابقي لاحد المفردين مدلولا تضمنيا للمركب مع ان كلا من المدلولين للمفردين انما يفهم لكونه مدلولا للفظه
لا لكونه داخلا في المدلول المطابقي للمجموع والا يلزم تحصيل الحاصل لانه لما تكلم المتكلم بالجزء الاول من المركب
فهم معناه ولم يوجد اللفظ المركب بعد فلو فهم ثانيا في ضمن اللفظ المركب لزم تحصيل الحاصل فتذكر المعنى المركب
وان توقف على تذكر الجزء اولا لكنه ليس مدلولا تضمنيا للمركب بل هو مدلول مطابقي للجزء وتذكره في ضمن الكل
من حيث انه مدلول تضمني للمركب ليس متقدما على تذكر المركب بل هو متأخر عنه فلا يلزم كون المطابقة تابعة للتضمن
وهذا معنى ما قيل التضمن فهم الجزء من حيث انه جزء وفهمه من هذه الحيثية تابع لفهم الكل ومتأخر عنه وما قال السيد
المحقق قده في حواشي شرح المطالع ان التضمن فهم ما صدق عليه الجزء من حيث هو لا من حيث انه موصوف بالجزئية
كما ان المطابقة فهم ما صدق عليه الكل من حيث هو لا فهم الكل من حيث هو كل والا لكان فهمهما من اللفظ معا
لان الكلية والجزئية اضافيان لا يتعقل احدهما الا مع الاخرى ففيه انه لا معنى لصدق الجزء على شيء ما لم يصر
موصوفا بالجزئية فكونه مصداقا للجزء ليس الا من حيث كونه موصوفا بالجزئية غاية الامر ان هذه الحيثية ليست
بداخلة في المصداق حتى يلزم كونه امرا اعتباريا وكذا المطابقة فهم ما صدق عليه الكل ولا يمكن صدقه على
شيء ما لم يصر ذلك الشيء ذا اجزاء وهذا معنى كونه موصوفا بالكلية واما قوله فيكون فهمهما من اللفظ معا فعجيب
لان التضايف ليس الا بين مفهومي الكلية والجزئية لا بين ما هو مصداق الكل والجزء والدلالة المطابقية
وكذا التضمنية ليست الا فهم ما يصدق عليه الكل او الجزء وذا لا يتصور الا بعد كون الشيء موصوفا بالكلية او الجزئية
لا فهم هذين المفهومين الاعتباريين هذا والثاني ان الدلالة التضمنية والالتزامية تابعان للمطابقة اذ المسمى

يكون ملتفتا اليه بالذات والجزء وكذا اللازم انما يكون الالتفات اليهما بالعرض وبالتبع والتابع من حيث هو تابع
لا يوجد بدون المتبوع فالتضمنية والالتزامية لا توجدان بدون المتبوع اعني المطابقة وانما قيد بالحيثية
احترازا عن التابع الاعم فانه قد يوجد بدون المتبوع واورد عليه بان الكبرى ان قيدت بالحيثية لم يتكرر الاوسط
لان محمول الصغرى هو التابع مطلقا وموضوع الكبرى هو التابع من حيث هو تابع وان لم يقيد بها كانت
جزئية ضرورة ان التابع الاعم يوجد بدون متبوعه الاخص لا يقال يمكن ان يقيد الصغرى بالحيثية ايضا لانا نقول
قولكم التضمن مثلا تابع من حيث هو تابع ان اردتم به ان التضمن مفهوم التابع فهو باطل قطعا وان اردتم به معنى
آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه قال السيد المحقق قدس سره ان الحيثية قد تكون اطلاقية وقد تكون تقييدية وقد
تكون تعليلية فقولكم التابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع ليس من قبيل الاول والا لكان معناه
ان مفهوم التابع من حيث هو هو لا يوجد بدون ذات المتبوع وهذا على تقدير صحته لا يصلح كبرى للشكل الاول
ولا من قبيل الثالث والا لكان معناه ان صفة التبعية علة لعدم وجدان التابع مطلقا بدون المتبوع
وهذا ظاهر الفساد فتعين المعنى الثاني اي التابع مع صفة التبعية لا يوجد بدون وهذا المعنى لا ينافي في
محمول الصغرى لان المراد بمفهوم التابع لا ذاته حتى يصح تقييده بمفهومه كما في موضوع الكبرى نعم يتجه ان
يقال الحيثية بهذا المعنى الذي صورته راجعة بالحقيقة الى محمول الكبرى اي لا يوجد التابع موصوفا بكونه
تابعا بدون المتبوع فيتحد الاوسط الا ان اللازم من الدليل ح ليس الا ان كل واحد من التضمن والالتزام
لا يوجد بدون المطابقة موصوفا بالتبعية والمقصود انهما لا يوجدان بدونها اصلا فان قلت التبعية لازمة
لهما من حيث ذاتهما فاذا لم يوجدا بدون هذه الصفة لم يوجد مطلقا قلت ان اريد بالتبعية التاخر في الوجود
فهو باطل وان اريد انهما مقصودان تبعا ضرورة ان المقصود والاصلي من وضع اللفظ دلالته على معناه
واما دلالته على جزئه او لازمه فمقصود بالتبعية يرد عليه ان المقصود بالتبعية قد يوجد بدون المقصود بالذات
كما في قطع المسافة للحج هذا كلامه وانت قد عرفت ان فهم الجزء من اللفظ متاخر عن فهم الكل منه وان كان فهمه
في ذاته لا من حيث كونه جزءا مقدما عليه الاسلم ان يقال التضمن والالتزام يستلزمان الوضع المستلزم
للمطابقة فيلزم انهما فقطعا قيل لم لا يجوز ان اهل العربية آه هذا اشكال على ما قال بعض المحققين انه ذهب اهل
العربية الى ان الدلالة مطلقا تابعة لاستعمال اللفظ وقصد اللافظ فان استعمل اللفظ في المدلول
المطابقي كانت الدلالة مطابقة وان استعمل في المدلول التضمني او الالتزامي كانت الدلالة تضمنية او

او الالتزامية ولما كان الاستعمال في المدلول التضمني والالتزامي لا يستلزم الاستعمال في المدلول المطابقي
فالتضمن مع الالتزام عندهم لا يستلزم المطابقة الا تقديرا وذهب اهل المنطق الى ان الدلالة مطلقا ليست تابعة
للقصد والاستعمال بل الدلالة المطابقية فقط تابعة للقصد والاستعمال فان مدلول المطابقة فقط
هو المقصود بالذات وهو المستعمل فيه اللفظ ومدلول التضمن والالتزام ليس مقصودا بالذات ولا مستعملا
فيه اللفظ فالتضمن والالتزام عندهم يستلزمان المطابقة على سبيل التحقيق ثم قال الدلالة مطلقا عند
اهل العربية مستقلة والقصد والالتفات الى المدلول التفات وقصد بالذات فالتضمن والالتزام عندهم
لا يستلزمان المطابقة الا تقديرا وعند اهل المنطق الدلالة مطلقا ليست مستقلة بل دلالة المطابقة فقط
فان التضمن والالتزام عندهم دلالة في ضمن المطابقة والالتفات والقصد الى مدلولهما بالعرض والتبعية
الالتفات الى مدلول المطابقة فالتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة على سبيل التحقيق هذا كلامه
فان قيل المعاني الحرفية ايضا مدلولات مطابقية او تضمنية او التزامية والمعاني الحرفية يستحيل ان تكون
ملتفتا اليها بالذات بل الالتفات اليها بتوسط الالتفات الى غيرها فلا يصح دعوى الالتفات والقصد بالذات
الى المدلولات على الاطلاق يقال المراد ان الشيء لا يكون مدلولا بدلالة لفظية وضعية عند اهل العربية الا
عند تعلق القصد واستعمال اللفظ فيه وارادته من اللفظ بذلك الشيء من غير واسطة واما المنطقيون
فالمدلول التضمني والالتزامي عندهم ليس كذلك ثم ان ما ذكره هذا البعض مخالف لما يدل عليه كلام الشيخ في منطق
الشفاء من كون مطلق الدلالة تابعة للارادة وسيجي نقل كلامه ان شاء الله تعالى الا ان يخصص الحكم المذكور بدلالة
المطابقة كما ارتكبه صاحب المحاكمات فافهم قوله ويرد على اهل العربية آه هذا ايضا ماخوذ مما قال بعض المحققين
انه يلزم على اهل العربية تحقق دلالة اخرى غير الدلالات الثلث وهي دلالة التضمن مع الالتزام على مذهب
المنطقيين ولا يلزم ذلك على اهل المنطق فان ما هو تضمن والتزام عند اهل العربية فهو داخل في المطابقة
ومستند الى الوضع النوعي هذا كلامه والحاصل ان التضمنية والالتزامية المنطقيتين
لا يدخلان في شيء من الاقسام الثلثة عند اهل العربية فاختل الحصر وهم قد غفلوا عن
الدلالة المحققة في ضمن الدلالة بخلاف التضمنية والالتزامية العربيتين فانهما غير خارجين عن
الاقسام الثلثة عند المنطقيين فانهما داخلتان في المطابقة ومستندتان الى الوضع النوعي

المعتبر في المعنى المجازي وتفصيله على ما قال العلامة التفتازاني في التلويح ان الوضع النوعي
قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص
يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة
فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع تلك
المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق
من هذا القبيل فالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب عامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل
ما يكون دلالته على معنى بالهيئة فهو حقيقة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة بنفسه
على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه
بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في
المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحاله فظهر ان المجاز موضوع بالوضع النوعي و
دال على معناه المجازي مطابقة **قال** المص ولا عكس يعني ان المطابقة لا يستلزم شيئا من التضمن و
الالتزام اما عدم استلزامها التضمن فلتحقق البسائط واورد عليه بان تحقق البسائط الخارجية مسلم واما
تحقق البسائط العقلية فمحل كلام اذ الاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز عدم انتهاء التحليل الى جزء لا يقبل
التحليل بعده فيجوز ان يكون التحليل في البسائط الى اجزاء عقلية غير واقفة عند حد كما في اجزاء المقادير الى
غير النهاية واجيب عنه بوجوه منها ان امكان جواز التحليل الى غير النهاية غير ضار في المقصود لان تلك
الاجزاء ليست اجزاء بالفعل وتحقق الاجزاء بالفعل يكون بالتحقيق فهم الكل بدون الجزء وتقدير لزوم التضمن
للمطابقة لا يصح ههنا لانتفاء التركيب والجزء على سبيل الحقيقة ومنها ان بساطة الواجب تعالى خارجا وذهنا
قد ثبت فيما سبق وهذا القدر كاف في تحقق المطابقة بدون التضمن واما عدم استلزامها الالتزام فلجواز ان يوجد
معنى لا لازم عقلا او عرفا واورد عليه بانه ادعى الجواز بمعنى الاحتمال العقلي فهو مسلم لكنه لا يفيد العلم بعدم الاستلزام
بل عدم العلم بالاستلزام وان ادعى بمعنى الامكان النفس الامري فيحتاج الى البيان ايفيد العلم بعدم الاستلزام
ولا يخفى انه لو اكتفى باللزوم في الجملة ولو بحسب العرف فكل معنى له لازم البتة فالمطابقة مستلزمة للالتزام ولو
تقديرا وما قال شارح المطالع الاولى ان يقال لو تحقق الاستلزام لكان كلما نعقلنا شيئا نعقلنا منه شيئا

آخر لكنا نعلم بالضرورة انا نعقل كثيراً من الاشياء مع الذهول عن سائر اغياره ففيه انما يتم لو لم يكتف في
الالتزام باللزوم في الجملة بل لا يتم على تقدير عدم الاكتفاء باللزوم في الجملة ايضا لما قيل انه ان اريد بالذهول
عن سائر الاغيار عدم خطور الغير بالبال عند تعقل بعض الماهيات وعدم الالتفات الى الغير
واخطاره بالبال فمسلم لكن ذلك لا يكفي في عدم تحقق الالتزام اذ يكفي فيه لزوم تصور الغير مطلقاً
عند تصور المسمى سواء كان على سبيل الالتفات والاخطار بالبال اولا وان اريد عدم العلم بالغير مطلقاً
عند تصور المسمى فغير مسلم اذ لنا علوم ضرورية لا تنفك عنا ابدا كالعلم بذواتنا والموجود والشيئية وغيرها وان لم نكن
ملتفتا اليها في بعض الاوقات وقد يستدل على هذا المطلب بانه لو كان لكل ماهية لازم ذهني لزم من تصور كل ماهية
تصور لازمها ومن تصور لازمها تصور لازم لازمها وهكذا الى غير النهاية فيلزم من تصور كل ماهية ادراك امور غير
متناهية فلا بد وان يكون من الماهيات ما ليس له لازم ذهني فاذا وضع لفظ بازاء تلك الماهيات تحقق هناك مطابقة
بلا التزام وفيه اولا انا لا نسلم انه لو كان لكل ماهية لازم ذهني لزم من تصور ماهية واحدة تصور لازمها ولازم لازمها
وهكذا اذ المعتبر في اللزوم الذهني ان يكون الملزوم بطريق الاخطار بالبال مستلزماً لتصور اللازم ومن الجائز
ان لا يكون تصور لازم الماهية الذي لزم من تصورها كذلك فلا يلزم تصور لازم لازمها قطعاً وثانيا بانه لو سلم انه
يلزم تصور لازم لازمها فلا نسلم انه يلزم ادراك امور غير متناهية لجواز الانتهاء الى لازم يكون لازمه بعض ملزوماته
بمرتبة او بمراتب اذ لا امتناع في تحقق الملازمة الذهنية من الطرفين كما في المتضايفين وقد يقال ان المجموع
المركب من الماهية ولازمها ماهية ايضا فلا بد له من لازم فيلزم تصور امر ثالث ثم المجموع المركب من الثلاثة ماهية
اخرى فيلزم تصور امر رابع وهكذا فيلزم ادراك امور غير متناهية قال المص وكونه ليس غيره اه قال الامام
الرازي ان المطابقة يلزمها الالتزام لان لكل ماهية لازما ذهنيا واقله انها ليست غيرها واجيب عنه بان كونه ليس
غيره ليس لازما بينا بالمعنى الاخص والمعتبر في الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصور
الملزوم تصوره ضرورة ان شرط الالتزام هو اللزوم الذهني اعني كون الامر الخارجي بحيث يحصل في الذهن متى
حصل المسمى فيه لا المعنى الاعم وهو ما يكون تصوره وتصور ملزومه كافيا في الجزم باللزوم بينهما فان قيل اذا حصل لنا
شعور فلا بد وان يحصل لنا التمييز بينه وبين غيره والا فلا شعور لنا به اصلا ضرورة ان كل مشعور به موجود في الذهن
وهو كل موجود متميز عن غيره وعلى تقدير حصول التمييز بينه وبين غيره يلزم تصور الغير فيكون [illegible]

وبالجملة سلب مطلق الغير لازم بين بالمعنى الاخص لكل مفهوم وان كان سلب الاغيار المخصوصة من اللوازم الغير البينة
بالمعنى الاعم فيقال كل مشعور به وان كان موجودا في الذهن متميزا في نفسه عن غيره لكن ذلك لا يستلزم ادراكنا
لامتيازه عن غيره اعني سلبه للغير عنه والا لزم من كل تصور تصديق وهو باطل قطعا فلا يكون لازما بينا
بالمعنى المعتبر في الالتزام فتامل جدا قال المص واما التضمنية والالتزامية آه يعني كما ان المطابقة لا تستلزم
الالتزام لجواز ان لا يكون للمعنى لازم بين يلزم من فهمه فهمه لانا نعقل كثيرا من الاشياء مع الذهول عن غيره
كذلك التضمن لا يستلزم الالتزام لجواز ان لا يكون للمسمى المركب لازم كذلك وانا نعقل كثيرا من المعاني المركبة
مع الغفلة عن الامور الخارجة عنه وهذا مشكل جدا على تقدير اخذ اللزوم التقديري في الالتزام كما هو راي المص وعدم
استلزام الالتزام للتضمن ظاهر لتحققه في البسائط قال المص والا فمفرد قال الشيخ في الفصل السادس من
اول منطق الشفاء الموجود في التعليم الاقدم من رسم الالفاظ المفردة هو انها هي التي لا تدل اجزاؤها على شيء واستنقص
فريق من اهل النظر هذا الرسم واوجب انه وجب ان يزاد فيه انها التي لا تدل اجزاؤها على شيء من معنى الكل اذ قد
تدل اجزاء الالفاظ المفردة على معان لكنها لا تكون اجزاء معاني الجملة وانا ارى ان هذا الاستنقاص من مستنقصيه
سهو وان هذه الزيادة غير محتاج اليها للتتميم بل للتفهيم وذلك لان اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولولا ذلك لكان
لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه بل انما يدل بارادة اللافظ فكما ان اللافظ يطلقه دالا على معنى كالعين على ينبوع
الماء فيكون ذلك دلالته ثم يطلقه دالا على معنى آخر كالعين على الدينار فيكون ذلك دلالته فكذلك اذا اخلاه في
اطلاقه عن الدلالة بقي غير دال وعند كثير من اهل النظر غير لفظ فان الحرف والصوت فيما اظن لا يكون بحسب
المتعارف عند كثير من المنطقيين لفظا او يشتمل على دلالة واذا كان ذلك كذلك فالمتكلم باللفظ المفرد لا يريد ان
يدل بجزئه على جزء من معنى الكل ولا ايضا يريد ان يدل بجزئه على معنى آخر من شانه ان يدل به عليه وقد انعقد الاصطلاح
على ذلك فلا يكون جزؤه البتة دالا على شيء حين هو جزء بالفعل اللهم الا بالقوة حين يجد الاضافة المشار اليها
وهي مقارنة ارادة القائل دلالته بها وبالجملة ان دل فانه يدل لا حين ما يكون جزءا من اللفظ بل اذا كان لفظا
قائما بنفسه فاما وهو جزء فلا يدل على معنى البتة انتهى وتلخيصه ان اللفظ لا يدل بنفسه على معنى بل انما يدل عليه
بارادة اللافظ حتى لو خلا عنها لا يكون دالا بل لا يكون لفظا ايضا عند جماعة فجزء عبد الله والحيوان الناطق
ليس دالا على معنى في حال العلمية بل هو بمنزلة الزاء من زيد وبمنزلة ان من انسان واورد عليه كل من نظر
في كلامه بان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعالم بالوضع ولا خفاء في ان من علم وضع لفظ لمعنى فكلما سمعه

ذلك اللفظ او تخيله تعقل معناه سواء اراده اللافظ او لا وانت تعلم ان مجرد العلم بالوضع لا يكفي في الانتقال من سماع
اللفظ الى المعنى الموضوع له بل لا بد ان ينضم الى السماع الالتفات الى الوضع ونحن نجد من انفسنا انا لا نلتزم ملاحظة
الاصلية للمفردات عند اطلاق الاعلام المركبة مع كوننا عالمين بالاوضاع الاصلية [illegible] لا يكونون ذاهلين عنها
متوجهين الى المعاني المستعملة فيها او وضعا عنها نعم يمكن الالتفات الى الاوضاع الاصلية فيفهم المعاني الاصلية
عند فهم المعاني المقصودة لكنه نادر جدا واما الدلالة بمجرد تخييل اللفظ فهي دلالة غير لفظية لاستنادها الى الصورة
الخيالية من اللفظ كما صرح به بعض المدققين ثم لا يخفى على من له فهم سليم ان الدلالة غاية للوضع وان الغرض من
انما وضع اللفظ ليفهم السامع ما اراده المتكلم لان الوضع ليس الا التعريف اي لتفهيم ما هو مقصود المتكلم ليس مع الا لفظ
مصطلحة فما لم يرد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه اصلا فاللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يكون جزؤه
دالا على المعنى دلالة مصطلحة وان كان جزؤه بارادة اخرى صالحا للدلالة عليه فاستبان انه لا فرق بين عبد الله علما
وبين لفظان من انسان في عدم الدلالة على معنى قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات لو تأمل متأمل وتفتش
من نفسه لا يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان فرقا وقتا في المعنى فان كليهما
يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على شيء واما كون الاول منقولا من لغة والثاني في غير منقول فامر يرجع
الى حال الالفاظ ولا يتغير بها احوال الاسم في الدلالة وقال الشيخ في خواتيم الفصل الخامس من ثامنة قاطيغوريا
الشفاء ليس لفظا ومؤلفا بحسب الانسان لفظا ومؤلفا بحسب استعمال اهل المنطق فان عبد الله وعبد الرحمن
وتأبط شرا وامثال هذه الالفاظ وان كانت بحسب اللغة مؤلفة فانها الان من المؤلفات بحسب نظر المنطق
اذا كان لا يراد باجزائها حيث جعلت القابا واسماء شخصية دلالة على المعنى اصلا وان كان قد يتفق ان
يدل بها على معنى في موضع آخر فتأمل قال المصنف وهو ان كان مرآة لتعرف حال الغير الخ قال السيد المحقق قد
في حواشي شرح التلخيص ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته وانت اذا نظرت في المرآة و
شاهدت صورة فيها فلك هناك حالتان احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا المرآة
آلة في مشاهدتها ولا شك ان المرآة مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بابصارها على هذا الوجه ان
تحكم عليها وتلتفت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرآة نفسها وتلاحظها قصدا فتكون صالحة لان تحكم
عليها وبها فتكون الصورة ح مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان من المبصرات ما تكون تارة مبصرا بالذات
واخرى آلة لابصار الغير فقس على ذلك المعاني المدركة بالبصيرة من القوى الباطنة واستوضح ذلك

من قولك قام زيد وقولك نسبة القيام الى زيد ولا شك انك تدرك فيهما نسبة القيام الى زيد الا انها في الاول
مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما فكانها مرآة تشاهدهما بها مرتبطا احدهما بالآخر
ولذلك لا يمكنك ان تحكم عليها وبها ما دامت مدركة على هذا الوجه وفي الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها
بحيث يمكنك ان تحكم عليها وبها فهي على الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بها
وكما تحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية تحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة
بالغير التي لا تستقل بالمفهومية اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره متعلق به فاذا لاحظه العقل
قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه وبه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا و
تبعا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا
ابتداء السير البصرة ولا يخرجه ذلك عن الاستقلال وصلاحية الحكم عليه وبه واذا لاحظه العقل من حيث هو حالة بين
السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح ان يكون محكوما عليه ولا محكوما به وهو
بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وقال في حواشي شرح المختصر الابتداء ان اخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا للعقل
بالذات يمكن ان يحكم عليه وبه وان اخذ معنى معينا متعلقا بشيء مخصوص فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من
حيث انه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا يصلح ان يكون محكوما عليه وبه وثانيهما
ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لشيء ويجعله آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه بالقصد هو ذلك الشيء
وبذلك الاعتبار هو مفهوم لا يستقل بالتعقل والملاحظة انما يلاحظه العقل باعتبار ملاحظة ذلك الشيء فالعقل في
الاول يتوجه الى مطلق مفهومه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا لكنه ليس مقصودا بالذات وفي الثاني يتوجه الى
مطلق المفهوم ايضا لكنه يعينه الى متعلق مخصوص وهو المفهوم من قولك ابتداء البصرة وفي الثالث يتوجه
بالقصد الى المتعلق ثم انه في تعرف حاله يلاحظ الابتداء المتعلق به اذا تمهد هذا فنقول معنى من ليس هو
الابتداء المطلق ولا المخصوص المأخوذ بالاعتبار الاول والا لصح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا لكنا لا نشك في
ان المفهوم المستفاد منه في قولك سرت من البصرة على الوجه الاول الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منهما
فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يستقل بالمفهومية ولا يتحصل ذهنا
وخارجا الا بمتعلق ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة للاشتراك فهو موضوع لذلك وضعا عاما على معنى
ان الواضع تصور معنى الابتداء المطلق ولاحظه بجزئياته فعين به لفظ من بازائها واما الابتداء فالواضع

تصور مفهوم الابتداء المطلق ولاحظ مع النسبة من حيث هي حالة بينه وبين شئ معين في زمان خاص وعابر بلفظ بإزاء
هذا المجموع فالنسبة ههنا مفهوم غير مستقل كمفهوم الحرف فلذلك لا يتحصل الابتداء ذهنا وخارجا الا بذكر الفاعل انتهى
والحاصل ان الابتداء مثلاً اذا لاحظ العقل قصدا بان يتوجه اليه في نفسه كان معنى مستقلا بالمفهومية ملحوظا بالذات
لا يحتاج في مفهوميته الى متعلق ويلزمه تعقل المتعلق اجمالا حتى يكون حالة اجمالية في الذهن وهو بهذا الاعتبار معنى لفظ
الابتداء واذا لاحظ من حيث انه حالة بين السير والبصرة وذلك بان يتوجه الى السير والبصرة بالذات بانهما وقعا في الخارج و
لاحظ الابتداء بانه متعلق بهما بان يكون الابتداء ابتداء السير ومن البصرة بيانا لتعرف حالهما بان يكون السير متصفا بالابتداء
والبصرة متصفا بالمبتدائية كان معنى غير مستقل لا يمكن ان يحكم عليه وبه ولا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلق مخصوص بانه حالة
لمتعلق مخصوص فلا يدل عليه الا بضم كلمة دالة على معنى مخصوص بخلاف لفظ الابتداء فانه موضوع لمعنى كلي مستقل لا يتوقف
تعقله على متعلق مخصوص وبالجملة للابتداء اعتباران الاول اعتباره نفسه من غير ان يتخصص لشئ وهو معنى مستقل مدلول
للفظ الابتداء وثانيهما اعتباره انه حالة بين السير والبصرة وهو معنى جزئي ملحوظ بين السير والبصرة وهذا معنى غير مستقل
ومدلول للفظ من وفيه كلام اما اولا فلان معنى الاسم قد يكون جزئيا كما في هذا الابتداء ومعنى الحرف قد يكون كليا
بكلية الطرفين كما يقال سير المسجد خير من سير السوق ضرورة ان النسبة معنى حرفي وليست بجزئية فان النسبة انما
تتخصص بتخصص المنتسبين وهما فيما نحن فيه كليان فان النسبة ايضا كذلك والقول بان مراده بالجزئي الجزئي
الاضافي في غاية السخافة والركاكة لانه ان اريد به ان معنى الابتداء الخاص عنده كلي لكنه مندرج تحت الابتداء المطلق
فهو سفسطة محضة اذ لا معنى لكون الابتداء الخاص من حيث هو كذلك معنى كليا وقد صرح هو بان المعنى الحرفي عبارة
عن الابتداء الخاص مثلا وان اريد بكون الابتداء الخاص جزئيا اضافيا انه مندرج تحت الابتداء المطلق فمسلم
لكن لا ينافي كونه جزئيا اضافيا بهذا المعنى كونه جزئيا حقيقيا كما ان زيدا مثلا مع كونه جزئيا حقيقيا جزئي اضافي
ايضا وبالجملة لا يلزم من كونه جزئيا اضافيا كونه كليا مع انه مصرح بنفي الكلية عنه فتامل ولا تخبط واما ثانيا فلانه لقائل
ان يقول معنى لفظة من مطلق الابتداء وتخصيصه انما يكون بواسطة الاجراء على السير والبصرة مثلا فالتخصيص
مستفاد من اجرائه على الطرفين المخصوصين كما ان معنى الابوة مطلقة ويكون تخصيصها مستفادا من اجرائها على
الطرفين فالحق ان مناط الفرق بين المعنى الاسمي المستقل والمعنى الحرفي الغير المستقل انما هو نحو الملاحظة
فلا تغاير بينهما بالذات بل انما التغاير بالاعتبار فان لوحظ بذاته والتفت اليه كذلك يصلح لان يكون محكوما عليه وبه
وان لوحظ تبعية الطرفين يكون آلة لملاحظة حالهما لا يصلح لشئ منهما وزعم ان الابتداء المطلق لا يمتنع ان يكون محكوما

عليه وبه والابتداء الخاص يمتنع ان يكون كذلك زعم باطل فان الابتداء الخاص كالابتداء المطلق اذا كان ملحوظا بالذات
لا تبعية شيء آخر يصلح لان يكون محكوما عليه وبه والابتداء المطلق كالابتداء الخاص اذا كان ملحوظا تبعية الغير لا يصلح
لان يكون محكوما عليه وبه فمدار امتناع الحكم ههنا كون معنى من مثلا ملحوظا تبعية الغير لا كونه معنى بالنسبة المخصوصة
وكذا الحال في معاني سائر الحروف فمعنى في مثلا ظرفية مطلقة ويكون تخصيصها مستفادا من اجرائه على الطرفين
المخصوصين فالظرفية المطلقة كالظرفية المخصوصة اذا كانت ملحوظة تبعية الغير والظرفية المخصوصة كالظرفية المطلقة
اذا كانت ملحوظة بالذات لا تبعية الغير وبهذا ظهر ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة لا كما زعم صاحب
الافق المبين ان المستقل وغير المستقل مختلفان حقيقة فلا يمكن ان يكون المعنى الغير المستقل مستقلا وبالعكس
وسيجيء لهذا مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى وما قيل ان الابتداء المطلق وان كان لا بد له من متعلقين لكنهما لعدم
لتعينهما يفهمان من لفظ الابتداء بلا احتياج الى لفظ آخر فلذا كان مستقلا والابتداء الخاص لما اعتبر فيه التعلق
بامور مخصوصة لا يفهم من اللفظ بدون ذكر الفاظ دالة عليها كان غير مستقل فالمستقل هو المطلق وغير المستقل
هو الخاص وهو مغاير للمطلق فلم يكن شيء واحد مستقلا وغير مستقل في الملاحظتين فليس بشيء لانك قد عرفت ان
الحرف موضوع للنسبة المخصوصة وهي ابتداء خاص فيجري الملاحظتان فيه بلا ريب وظهر ايضا ان ما قالوا ان معنى
عدم الاستقلال هو الاحتياج في التعقل الى امر آخر المراد به الاحتياج في التعقل تابعا في الملاحظة لا مطلق
الاحتياج حتى يوجد في المعرف بالنسبة الى المعرف بالكسر وفي الاسماء اللازمة الاضافة واسماء الشروط مع حكمهم
باستقلالها وبالجملة الحرف موضوع للنسبة من حيث انها ملحوظة بالتبع ولذا لا تصلح لان يحكم عليها وبها والاسماء
اللازمة الاضافة موضوعة لنفس الامور التي هي معروضة للاضافات فهي في انفسها مستقلة لكن عرض لها النسبة
الغير المستقلة في الاستعمال فالاسماء اللازمة الاضافة في انفسها صالحة لان يحكم عليها وبها بخلاف الحروف
وقد توهم العلامة التفتازاني ومن تبعه ان الواضع قد اشترط في دلالة الحرف على معناه ذكر متعلقه والا فمعناه
مستقل في الملاحظة وزيفه السيد المحقق قدس سره بان هذا القائل ان اعترف بان معنى الحرف هي النسبة المخصوصة
فلا معنى لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق امر ضروري اذ لا يتعقل معنى الحرف الا به وان زعم ان معنى لفظ من هو
معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت
لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصانها فيها فزعمه هذا باطل اما اولا فلان هذا الاشتراط
لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي واما ثانيا فلان الدليل على هذا

الاشتراط ليس لفض الواضع عليه كما توهمه لان دعوى ورود نص منه في ذلك خروج عن الانصاف بل هو التزام
ذكر المتعلق في الاستعمال وذلك مشترك بين الحروف والاسماء اللازمة الاضافة والجواب عن ذلك بان ذكر
المتعلق في الحروف لتتميم الدلالة وفي تلك الاسماء لتحصيل الغاية على ما قيل التحكم بحث اذ يجوز العكس وايضا فلا
يلزم ح ان يكون معنى لفظة من معنى مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه وبه الا انه لا ينفهم منها وحدها فاذا ضم اليها
ما يتم به دلالتها وجب ان يصح الحكم عليها وبها وذلك مما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة واحوالها ولذلك قال السكاكي
لو كان ابتداء الغاية وانتهاؤها والغرض معاني من والى وكي مع ان الابتداء والانتهاء والغرض اسماء لكانت
هي ايضا اسماء لان الكلمة اذا سميت اسما سميت لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها اي اذا افادت هذه
الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام **قوله** وهي التي آه قال في الحاشية اي مع التركيب المخصوص بها
ظاهرا والمقلوب نحو ناكر في قلبه كان فانه لا يدل على النسبة انتهت **قوله** توضيحه ان كان مثلا آه قال الشيخ في
منطق الشفاء اما الادوات كقولنا من وعلى والكلمات الوجودية فانها نواقص الدلالات والكلمات الوجودية
هي كقولنا صار ويصير وكان ويكون لا الدال على الكون مطلقا بل على الكون شيئا لم يذكر شيئا بل هي الكلمات التي
انما يدل من المعاني التي يدل عليها الكلم على نسبة الى موضوع غير معين وفي زمان يكون تلك النسبة بمعنى انتظر
ان يقال ولا يتضمن تضمن الكلمة الحقيقية اياه والدليل على ان هذه اعني الادوات والكلمات الوجودية نواقص
الدلالات انه اذا قيل ماذا فعل زيد فقيل صار او قيل اين زيد فقيل في لم يقف الذهن عندها على شيء وهو اعني الادوات
والكلمات الوجودية توابع الاسماء والافعال والادوات نسبتها الى الاسماء نسبة الكلمات الوجودية الى الافعال
ويشتركان في انها لا تدل بانفرادها بل انما تدل على نسب لا تعقل او تعقل الامور التي هي نسبت منها كما اذا
سئل سائل ماذا يفعل زيد وقيل صار او كان واريد كان شيئا ثم سكت ولم يرد عليه واقتدى وقيل ان وسكت
بقي الذهن طالبا بعد ولم ينتبه الا على نسبة تترتب فلا يصح افرادها لان وضع او تحيل نسبة بها او يخبر الا ان تقرن
بها لفظا آخر يتمم نقصانها فاذا اقرن بها غيرها صح ان يكون مبتدأ او خبرا وجميع هذا دال على نسبة غير معينة كفي
وعلى واما على النسبة غير معينة كغير ولا هذا كلامه وقد فسر السيد المحقق قد قوله بل على الكون شيئا آه بان معناه
بل على كون شيء شيئا لم يذكر هذا اي لم يذكر ما وام يذكر كان فلا يكون داخلا في مدلوله ان المراد ان ذكر الشيء
الثاني يكون بعد ذكر كان وان كان لتقدمه قبل تعقل مفهومه ضرورة ان تعقل طرفي النسبة متقدم على تعقلها
فهو خارج عن مفهومه الذي هو النسبة واورد عليه بان ذكر الشيء الثاني لا يلزم ان يتأخر عن ذكر كان بل قد يتقدم

عليه كقولك فقيراً كنت اللهم واجيب بان المراد التاخر الرتبي او سلب المعية اللفظية سواء كان متقدما عليه او متاخرا
عنه تنبيها على ان المقصود خروجه عن مفهومه تنبيها على الفرق بينه وبين كان التامة لانها تدل على كون الفاعل
شيئا هو مذكور في مرتبتها وداخل في مفهومها وهو الحدث الذي هو محمول على الفاعل حقيقة والى هذا يرجع ما قال
بعض المدققين في تفسيره ان معناه انه انما يدل على كون الشيء شيئا لم يذكر ذلك الشيء عند ذكر كان فلا يكون
داخلا في مفهومه او حاصله سلب المعية اللفظية سواء كان متقدما عليه او متاخرا عنه وهو كاف في خروج الشيء الثاني
عن مفهوم كان الناقصة بخلاف كان التامة لانها تدل على كون الفاعل شيئا هو مذكور في مرتبتها وداخل في
مفهومها وهو الحدث الذي هو محمول على الفاعل حقيقة والمراد بدلالة الكلمات الوجودية على نسبة الى موضوع
غير معين دلالتها على غير معين حين ذكر هذه الكلمات وان كان معينا في الواقع ثم ان الدليل الذي ذكره
الشيخ على كون الادوات والكلمات نواقص الدلالات دليل اني فان الوسط فيه وهو عدم الوقوف على معنى
محصل معلول لعدم الاستقلال وقد يستدل عليه من طريق اللم بانه لا بد بين الالفاظ من الفاظ يرتبط بها
المفردات المستقلة والا لا يتحقق المحكوم عليه والمحكوم به ولا بد ان تكون تلك الالفاظ غير مستقلة الدلالة والا
يحتاج الى الفاظ اخر ولا ريب ان تلك الالفاظ ليست الا الادوات والكلمات الوجودية فالحد ولا وسط وهو الوضع
للارتباط علة لعدم الاستقلال فافهم **قوله** حتى تنضم اليها كلمة اخرى هذا مطابق لما قال الشيخ في منطق الشفاء
وقد غير نقل كلامه ومحصله ان الادوات والكلمات الوجودية لا تصلح بانفرادها لان توضع او تحمل الا ان تقترن
بها لفظ آخر ثم نقصانها يصحح ان تخبر عنها وبها وقال بعض المدققين في حواشي شرح التهذيب بل لا يصح
ح الا بالعرض فان معناها لا يمكن ان يتعلق القصد به بالذات فلا يمكن ان يتعلق به الحكم بالذات فعلى
تقدير الاقتران لا يصح ان يخبر عنها وبها كما لا يصح ان يعقل على تقدير الانفراد وقال في حاشية حاشية القديمة
ان ما هو مقصود بالعرض في الملاحظة التي هو مقصود بالعرض فيها لا يصح ان يحكم عليه به لا وحده ولا مع غيره
اذ لا يتصور القصد الى شيء والقصد بالعرض الى جزئه في ملاحظة واحدة فان الكل والجزء في ملاحظة واحدة مقصودا
بقصد واحد فما قيل ان المركب من المستقل وغير المستقل الذي تضمنه من الجزء المستقل مستقل مما لا يلتفت
اليه لا يخفى ان بناء هذا الكلام على ان كلما هو غير مستقل انما يكون مرآة لتعرف حال الغير فقط ويكون ملحوظاً
بالعرض والا فلا يخفى ان الشيء الغير المستقل لا يكون ملتفتا اليه بالذات وحده واما انه لا يلتفت اليه بالذات
ولو بقصد الذي هو مرآة اليه فغير بين ولا مبين وبالجملة عدم استقلال الادوات والكلمات الوجودية انما ينافي

الالتفات اليها وحدها ولا ثانيا في الالتفات اليها بعد تصورها بواسطة تصور الطرفين فافهم قوله لك اذا قلت آه

قال السيد المحقق قده ما محصله ان الفعل التام مثل ضرب يدل على المعنى المعين الصالح لان يكون مسندا الى الغير

وعلى نسبة ذلك المعنى الى فاعل ما وعلى زمان تلك النسبة فمدلول ضرب مثلا مشتمل على ثلثة اشياء والفعل

الناقص مثل كان لا تدل على معنى صالح للاسناد الى الغير بل انما تدل على مجرد النسبة مع زمانها فمعناه ناقص

من الفعل التام بجزء واحد فلا يكون الفعل الناقص مع فاعله كلاما تاما بل يحتاج الى امر آخر صالح للاسناد فكان

مثلا اذا كان معناها ثبوت الشيء في نفسه تكون تامة وتكون مع فاعلها كلاما تاما واذا كان المراد بها كون

فاعلها صفة خارجة عن معناها تكون ناقصة نحو كان زيد قائما اذ ليس المراد بها وجود زيد في نفسه بل كونه على

صفة القيام فما لم يذكر القيام لا يكون كلاما تاما ومن ثمة قيل ان الكون ليس معنى مشتركا بين الكونين كما ان

وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا في نفسه لا لغيره وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا في نفسه فما قيل

الكون في نفسه معنى مستقل ويلحقه عدم الاستقلال بالخصوصية وهذا المعنى المستقل مبدء لكان التامة و

الناقصة ليس بشيء لان كان الناقصة غير مشتملة على الحدث الذي هو مدار الاستقلال في الافعال لانها

بما وضعها تدل على النسبة وبصورتها على اقترانها باحد الازمنة الثلثة بخلاف كان التامة فانها بمادتها تدل على

الحدث وبصورتها على الزمان والنسبة الى فاعل ما فلا معنى لكون المعنى المستقل مبدء لكل واحد منهما وبالجملة

القول بان المعنى المستقل بعروض نسبة لها يكون غير مستقل باطل فافهم ولا تخبط قوله المشهور آه وقد

استدل على دلالة الفعل بهيأتها على الزمان بانه متحد باتحادها وان اختلفت المادة كما في ضرب وطلب و

مختلف باختلافها وان اتحدت المادة كما في ضرب يضرب آه واورد عليه السيد المحقق قده بان اتصاريف الفعل

الماضي بل المعلوم والمجهول صيغ مختلفة مع اتحاد الزمان والصيغة لزماني الحال والاستقبال متحدة واوست

المقدمتان فلا بد لان على استناد الزمان الى الصيغة لامكان استناده الى المواد المختلفة ضرورة جواز

اشتراك المختلفات في امر واحد وانت تعلم ان الوضع في المشتقات اعني اذا الضارب والطالب غيرهما مما

لا يتناهى من صيغ اسم الفاعل لم يلاحظها الواضع بخصوصياتها للوضع لمعنى الفاعلي قطعا بل القدر المشترك بين

تلك الخصوصيات الغير المتناهية وما هو الا الهيئة الفاعلية المعراة عن خصوصيات المواد وكسبها المقدور اللفظي

وان امتنع تجردها عنها بحسب التحقق الخارجي وكذا الحال في ضرب وطلب وامثالهما مما لا يتناهى فالواضع

وان وضع للحدث الخاص المفهوم من ضرب المادة المخصوصة اي ضاد ورا وبا لكنه لم يلاحظ للوضع لمعنى الزمان

الماضي الا الفاظ المشترك بين صيغ الماضي المجرد المفرد المذكر الغائب المعلوم وكذا الاحفظ القدر المشترك بين صيغ
الماضي المزيد فيه المفرد المذكر الغائب كهيئة افتعل والقدر المشترك بين صيغ الماضي المجرد المثنى المذكر الغائب
كهيئة فعلا وكذا الاحفظ القدر المشترك بين صيغ الماضي المجهول المجرد المفرد المذكر الغائب وكذا الاحفظ القدر المشترك
بين صيغ المضارع على التفصيل الذي مر في الماضي ووضعه لمعنيين الحال والاستقبال فظهر ان كون الافعال
لهيئاتها دالة على الازمنة مما لا يشك فيه وقولهم الزمان متحد باتحاد الهيئة وان اختلفت المادة معناه ان الزمان
الماضي مثلاً بهيئة كونه ظرفاً للفعل المجرد عن الاعتبارات المدلولة للافعال المزيدة فيها الصادر عن الفاعل المذكر
الغائب المعلوم متحد بحسب اتحاد هيئة فعل حتى لو انتفت تلك الهيئة انتفى فهم الزمان الماضي بالهيئة المذكورة
وان بقي مفهوما من حيثية اخرى كما في ضربا وضربوا ونحوهما ولا يرد عليه ما قال من ان الصيغة للزمان الحال
والاستقبال متحدة اذ هيئة المضارع ايضا وحدها لا ينفك عنها الدلالة على الزمانين لكونها مشتركة بينهما فالزمان
الموضوع هي له اعني الحال والاستقبال جميعا متحد باتحادها ومعنى قولهم الزمان مختلف باختلاف الهيئة وان
اتحدت المادة ان الزمان بالخصوصية المعتبرة في الوضع له مختلف باختلاف الهيئة الموضوعة له مع تلك
الخصوصية [illegible] هيئة الماضي او طبيعة الزمان الماضي وان اتحدت فيها لكن الخصوصيات
المعتبرة في [illegible] لتلك الطبيعة قد اختلف فقولها باختلاف الصيغ فاختلفت الطبيعة ايضا بهذا الاعتبار
او الطبيعة [illegible] لم يوضع له هيئة وبما ذكر من ان الوضع في المشتقات نوعي اندفع
ما [illegible] ونقول لزيادة التوضيح ان الوضع النوعي مما لم ينكره احد والذي يعقل من الوضع
النوعي ان يكون [illegible] من المعاني نوع اللفظ لا خصوص فرد منه مثلا صيغة اسم الفاعل نوع من اللفظ
و[illegible] فالموضوع الدلالة على مجموع ذات ثبت معنى ما قائم به هو النوع لا خصوصية فرد
من الافراد [illegible] الافراد لاتحاد النوع معها في الوجود الخارجي فان قيل يجوز ان يكون الواضع
جعل النوع المذكور [illegible] افراده ووضع تلك الافراد بازاء ذلك المعنى فمعنى الوضع النوعي كون النوع آلة
الوضع لا كونه موضوعا [illegible] المعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه فالمحكوم عليه بالوضع هو النوع الحاصل
في [illegible] الافراد التي هي ليست بحاصلة فيه الا بالعرض اي باعتبار نوعها وان جاز الحكم على المعلوم بالوجه
فلا [illegible] في ان [illegible] باعتبار الشخص واعتبار انطباق النوع عليه الموضوع للمعنى الفاعلي هو بالاعتبار
الثاني فقال [illegible] واعترض عليه ولما اشتهر بينهم ان لفظ الكلمة مشتمل على جزئين المادة والهيئة الحاصلة

من الحركات والسكنات وترتيب الحروف ومعناها مشتمل على ثلثة اجزاء الحدث والنسبة الى الفاعل والزمان
فالمادة تدل على الحدث والهيئة على النسبة والزمان اعترض عليه بعض المدققين بانه لا شك ان الحدث
والزمان فلا وجه لجعل احدهما جزءا والآخر خارجا فينبغي ان يكون نسبة الطرفين خارجا ايضا عن السلم
نسبة القيام جزء النفس لا القيام واجاب بانهم ارادوا بالزمان ان يكون في الزمان ما يدل عليه ولكن
الهيئة لا تستقل بالمفهومية ومن المعلوم ان غير المستقل لا يكون من مقولة الكم الا من مقولة الكيف
والحق ان معناه آه هذا منتحل عما قال بعض المدققين ان معنى الكلمة معنى واحد اجمالي يناله العقل الى ثلثة
كما يشهد به الوجدان السليم وهو امر مستقل فان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة ومختلفان باختلافها اما الحكم
ان الفعل لاشتماله على النسبة مدلوله التضمني مستقل دون المطابقي كلام ظاهري كيف وذلك بالنسبة لاعتداد اهل
المنطق لاعتبارهم التضمن في ضمن المطابقة ولا عند اهل العربية لاعتبارهم الاستعمال في مطلق الدلالة ويؤيد
ذلك البعض ان معنى القضية ايضا امر اجمالي ينتهي العقل الى اجزائها فاذا لوحظ معناها ملاحظة اجمالية كان مستقلا
واذا لوحظ ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل والتحقيق ان اللفظ الذي لا يدل جزءه على جزء معناه لا يدل على
التفصيل بل انما يدل على امر واحد مجمل واللفظ الذي يدل جزءه على جزء معناه ولا يدل الا على التفصيل ولو لوحظ
اجمالا لا يخرج عن معناه فذلك التفصيل ان كان مشتملا على النسبة الملحوظة بالقصد تامة كانت او ناقصة فهو غير
مستقل كالجملة والمركب التقييدي فالقول بان معنى القضية معنى اجمالي خطاء لان القضية هي التي يوقع بين
طرفيها نسبة ويلاحظ تلك النسبة مع طرفيها ملاحظة التفصيل ثم يقصد بتطبيقها الى النسبة الخارجية التي تكون بين
الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما في الذهن وعما هو مدلول الكلام فاذا انتفا شيء من هذه الامور بان لا يتحقق مثلا
الطرفان او هما يتحققان ولكن لا يقع بينهما نسبة او يقع بينهما نسبة ايضا لكن لا يلاحظ تلك النسبة على التفصيل
سواء كانت هي مطابقة او لا مطابقة للنسبة الخارجية او يلاحظ على التفصيل لكن لا يقصد تطبيقها بالنسبة الخارجية
التي بين ذينك الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما هو في الذهن وعما هو مدلول الكلام لا يتحقق شيء من هذه
التقادير القضية وبالجملة الملاحظة الاجمالية يخرج القضية عن حقيقتها لانها على هذا التقدير يكون في قوة المفرد
لان يكون محكوما عليها وبها فكما ان القول بكون معنى القضية معنى اجماليا خطاء كذلك القول بان معنى الكلمة معنى
تفصيلي خطاء بل معنى الفعل امر واحد اجمالي يفصله العقل الى الاجزاء الثلثة والحدث وان كان مما لا يحكم
عليه وبه لكن الحادث المنسوب لا يصلح الا ان يحكم به فقط فالفعل معناه المطابقي مستقل ولا حاجة الى ان يعتبر

استقلاله بالنظر الى معناه التضمني اعني الحدث بل يمكن ان يقال لو اعتبر استقلاله بالنظر الى معناه التضمني لزم الترجيح بلا مرجح او عدم استقلال الدلالات الاجزاء الثلثة لمعناه الاجمالي اما كلها مستقلة في هذا اللحاظ فاعتبار الاستقلال باعتبار الحدث ترجيح بلا مرجح واما غير مستقلة باعتبار ان لحاظها تابع للحاظ الكل فيلزم عدم استقلاله فتحقق ان معنى الفعل معنى واحد اجمالي يحلله العقل الى امور الثلثة وهو مستقل قطعًا فان قيل هذا يوجب صحة كونه محكومًا عليه مع انهم قد اجمعوا على امتناعه يقال الفعل انما وضع لذلك المعنى ماخوذا على انه مسند الى شيء دائمًا لذلك لا يصح ان يقع محكومًا عليه بل هو محكوم به دائمًا كما ان المعنى الحرفي انما وضع للمعنى ملحوظا بالتبع بلحاظ الطرفين ولذا لا يصح ان يكون محكوما عليه او به واما الاسم فلما كان موضوعًا لمعنى مستقل ولم يعتبر معه نسبة تامة لا على انه منسوب الى غيره ولا بالعكس صح الحكم عليه وبه بقي ههنا شيء وهو ان الفعل كما يدل على الحدث ونسبته الى فاعل ما كذلك اسم الفاعل مثلًا يدل على الحدث ونسبته الى ذات ما فلم صح ان اسم الفاعل يقع محكوما عليه دون الفعل والجواب ان المعتبر في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسبت اليها الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات وكذا الحدث واما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات الا انها لتقييدية غير تامة وغير مقصودة اصلية من العبارة وقيدت بها الذات المبهمة وصار المجموع كشيء واحد فجاز ان يلاحظ فيه تارة جانب الذات اصالة فيجعل محكوما عليه تارة جانب الوصف اي الحدث اصالة فيجعل محكوما به واما النسبة التي فيه فلا يصلح للحكم عليها وبها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر في الفعل نسبة تامة يقتضي انفرادها مع طرفيها عن غيرها وعدم ارتباطها به فتلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يتصور ان يجري في الفعل ما يجري في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا هكذا قال السيد المحقق قده في حواشي شرح التلخيص وتفصيله ان الفعل ان وقع محكوما به فاما ان يقع محكوما به لفاعله او لغيره فعلى الاول يكون محكوما به باعتبار حمل الاشتقاق وقيام المحكوم به بالمحكوم عليه لا حمله عليه هو هو لكنه صحيح يوافق لوضع الفعل وان وقع محكوما به لغيره مثل زيد قام ابوه وقع بلا حظ النسبة الداخلة في مفهوم الفعل اجمالًا ويجب ارجاعها الى النسبة التقييدية حتى يصح ربطها بالغير وان جعل محكوما عليه فان جعل محكوما عليه باعتبار الذات المعينة فلا ريب في صحته لكن لا يكون الفعل محكومًا عليه ضرورة خروج الفاعل عن الفعل وان كان باعتبار الحدث فيقال انه كان محكوما به باعتبار وضعه فلو وقع محكوما عليه يلزم خلاف وضعه وان كان باعتبار الحدث مع النسبة على ان يكون المحكوم عليه المجموع فلا يصح ايضا لان المجموع غير مستقل وان كان باعتبار الحدث المقيد بالنسبة فكذلك لذلك وايضا النسبة التامة لا يرتبط بالغير

لا وحدها ولا مع غيرها واما المجموع الفعل مع الفاعل فلا يصير محكوما عليه لا لاشتماله على النسبة اذ النسبة المقصودة
بالذات فلا ينحط بالغير ولان الجزء الذي اعتبر فيه وهو النسبة لما اعتبر اصالة وكان غير مستقل فلا يصلح الشيء منها
واما الاسم الفاعل فيصح ان يصير محكوما عليه باعتبار الذات المبهمة المقارنة بالنسبة التامة الغير المقصودة بالذات و
اما اذا اعتبرت النسبة المقصودة اصالة فلا يصلح لذلك لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها قال المص
وليس كل فعل عند العرب آه قال الشيخ في منطق الشفاء ما محصله انه ليس كلما يسميه العرب فعلا كلمة عند المنطقيين
فان نحو امشي ويمشي فعل عندهم وليس كلمة مطلقة وذلك لان الهمزة دلت على موضوع خاص وكذا التاء والياء
على الحدث والزمان فصار قولك امشي او تمشي محتملا للصدق والكذب وكذا نمشي وتمشي فهما في حكم انا
امشي وانا مشيت والحاصل ان المضارع المخاطب والمتكلم يدل جزء لفظه على جزء معناه وكلما هو كذلك فهو مركب بخلاف
الغائب ثم اورد بان ما ذكرتم انما يتم لو كانت الهمزة في امشي والتاء في تمشي والا على ما ذكره مع ذلك يكون الباقي
دالا على الحدث والزمان مع ان الامر ليس كذلك فان الباقي لا يدل على معنى اصلا اذ اللفظ المركب من ميم ساكنة
مبتدءة بها ثم شين وياء لا يكون لفظا بنفسه البتة ان كان القول بعدم جواز الابتداء بالساكن حقا ولو كان
لفظا لا يدل على معنى من المعاني ان جاز الابتداء بالسكون ومع ذلك لا فرق بين امشي صيغة المتكلم ويمشي صيغة
الغائب في الافراد والتركيب فان كان الاول مركبا كان الثاني كذلك فان الياء دال على الغائب والتعيين
غير مشروط في الدلالة الا ترى انك اذا قلت انسان يدل على معنى وان لم يتعين ولا فرق بين قولنا يمشي
وقولك يمشي ما يمشي فتكون الكلمات المستقبلة كلها مركبات واجاب بان المركب ما يدل جزء لفظه على جزء معناه
فيكفي فيه دلالة جزء واحد واما دلالة الباقي على الباقي فمما لا يقتضيه حد المركب ثم ظاهر ان الباقي من اللفظ يدل على
الباقي من المعنى حال التركيب فان الحدث والنسبة الى الزمان المخصوص مفهومان من امشي وليست الهمزة
دالة عليهما فتعين فهمهما من باقي اللفظ ودلالته بانفراده حال التركيب كافية في كون اللفظ مركبا ولا يضر في ذلك
عدم دلالته حال التحليل واما الغائب فلا يجوز ان يكون معناه ان شيئا غير معين في نفسه وجد له المصدر اذ لو كان
معناه ذلك لصدق بوجود المصدر لاي شيء كان في العالم فيمتنع حمله على زيد لان ما وضع لغير معين لا يجوز
اطلاقه على المعين اصلا ورد عليه بان ليس المراد بغير المعين ما اعتبر فيه عدم التعين حتى ينافي ما اعتبر فيه التعيين
بل ما لم يعتبر فيه التعيين وعدمه اعني المطلق الذي يصدق على المعين وغيره ويمكن ان يقال لو كان معناه
ان شيئا ما مطلقا وجد له المصدر لامتنع حمله على زيد مثلا لان اسنادنا المصدر الى موضوع مطلق يوجب عدم تخصصه

صادقة على الموضوع المعين كزيد مثلا لامكان صدقه بوجه المصدر لمعين آخر واسنادا الى المعين بوجب الانحصار
ولا شك ان الانحصار المذكور وتعيين معناها فيان قولنا زيد وعمرو معنى الاسناد منه فلا يجتمعان واذا لم يكن معناه ما ذكر
فيكون معناه ان شيئا ما معينا في نفسه وعندنا قائل مجهول عند السامع وجابه المصدر فلم يحتمل الصدق والكذب
بالمصرح بذلك المجهول فهو في نفسه لا يحتملهما بل مع قائله الذي يذكر معه اعلم ان الشيخ قد اورد على نفسه ان
الماضي والاسم المشتق ايضا مركب فان الاسم المشتق وكذا الماضي حاصل من مادة هي الحروف الدالة على الحدث
وصورة مقترنة بها دالة على الموضوع الغير المعين فيجب ان يكون كل واحد منهما مركبا واجاب بانا لا ندعي ان
دلالة الاجزاء كيفما كانت تقتضي كون اللفظ مركبا بل المعتبر في التركيب ان يكون هناك اجزاء متميزة مسموعة متوالية
والمادة مع الصورة ليست كذلك فافهم **قوله** ان الفاعل آه اعلم ان المنطقيين قالوا ان اللفظ في نحو امشي ونمشي
واخواتهما كان واحدا لكنه دال على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين بازائهما وهو الهمزة او التاء والمادة فهو يدل
على جزء معناه فهو مركب واهل العربية ذهبوا الى ان اللفظ فيها يدل على المعنى الفعلي والمسند اليه منوي ولا يخفى
ان الظاهر ما قال الشيخ في الشفاء وكذا النقل كلامه فان قولهم امشي ونمشي يحتمل للصدق والكذب والالف و
النون يكون دالا على المتكلم والمخاطب فالعدول عنه واعتبار المنوي تحكم محض والا فالناس من لا وقوف
لهم على نظام النحو ولهم مع الضمائر المقدرة من تلك الالفاظ يفهمون المعاني التامة ولانها تدل بانفسها عليها الا ان
آلاسم الثاني فلا يدل على ذاته ولا يخفى عنه حاجة في احتمال الصدق والكذب الى ان يذكر بعده منسوب اليه لذا
يتكلم الفاعل فيه في المتكلم والمخاطب الا انهما **قوله** يدل عليه اشارة قال في الحاشية اي في المضارع و
الماضي كما صرح به الشيخ في الشفاء وان دلالة التاء على الفاعل المخاطب
في الواحد المذكر والمؤنث فلانها كذا ضمائر بارزة عند النحاة فتدل على الفاعل
والتاء علامة الخطاب الا انه يقال هي الدالة على الفاعل المخاطب في الجملة الضمائر حروف والدالة على
اللواحق في المضمر والمذكور ظاهرة واما نحو تضربان و
تضربون وتضربين ففيها ضمائر بارزة عند النحاة دالة على الفاعل والوجه للتمييز المشار اليه بقوله الا ان يقال
آه ان السيد المحقق في حواشي شرح المطالع بان التاء تدل على الفاعل المخاطب وتلك الضمائر
حروف والدالة على فافهم **قوله** بخلاف الغائب وقال في الحاشية توضيح المقام ان حروف المضارعة
كلها ليست من الضمائر بل هي من علامات الاستقبال نعم الالف في المثنى والنون في جمع المؤنث والواو في

جمع المذكر والياء في تفعلين من الضمائر المرفوعة واما امثلة الماضي فغير الواحد الغائب يتصل به ضمير كالالف في المثنى والواو في جمع المذكر والنون في جمع المؤنث والتاء المتحرك نحو فعلت وكلمتهم ونا في فعلتم وفعلنا فلي ما تحقيقه السيد في صرف فعلى هذا ينبغي ان يكون صيغة الواحد الغائب للمذكر والمؤنث فعلا بالاتفاق وكذا المتكلم والواحد المخاطب من المضارع اذ ليس فيهما ما يدل على الفاعل والامثلة التي يتصل بها الضمائر فعلا اتفاقا مختلف فيها على اختلاف النظريين فتقبيل العصم المختلف فيها نحو اشتى مما لا ينبغي على انه مخالف لما سيأتي من ان المفرد لا يدل على التفصيل اصلا والاجمال تحقق قضية احادية الا ان يقال لما كان الفاعل داخلا في مفهوم الصيغة في المتكلم الواحد والمخاطب كان الدال عليه اي الضمير المنوي كانه جزء من الصيغة الا انه مستتر اما بخلافه الغائب فيبعد ان من المركبات وفيها انه تمحل انتهى اقول ان ما ذكره تطويل بلا طائل اذ قد عرفت ان لفظ المفرد لما كان في المعاني والامر ههنا انهم من المتكلم واحد كان او متعدد او المخاطب حتى يحتمل الصدق والكذب بانه لا يحتمل والتاء عندهم بمنزلة الدالة على الفاعل لانها الضمير مستتر فلا اعتداد به عندهم لانه اعتبارات عرفية والامور العرفية في اعتباره وقد صرح الشيخ في الشفاء بالفرق بين صيغة الغائب وبين صيغتي المتكلم والمخاطب بان هي تعين الفاعل لان شيئا ما هو متعين في الواقع غير معلوم للسامع بثبوت له المشي بخلاف امشي ونمشي فان دلالة يمشي الغائب على الفاعل كدلالة امشي على الفاعل المتكلم ونمشي على الفاعل المخاطب وقد سبق نقل كلامه بالجملة الهمزة والنون والتاء كما عندهم على المتكلم والمخاطب فتمثيل العصم بنحو امشي ونمشي للمختلف فيها في غاية التحقيق وموافق لما قال الشيخ في الشفاء نعم ما ذكره اهل الصرف على مذهب اهل العربية ولا يلزم تطابق الاصطلاحين عند قول المحشي الحمايون والخ الشارح مع التفطن بهذا المعنى كما يدل عليه قوله ولما كان آه توهم ان امشي ونمشي من المختلف فيه من المفرد وانه وطن اتفاق اهل العربية واهل المنطق على كونها من الافعال مع ان الفعل الذي يسميه المنطقيون كلمة من اقسام المفرد عندهم وامشي ونمشي مركب على زعمهم وما قال في العلاوة في غاية الوهن والسقوط فمن دونه ان صيغة المتكلم والمخاطب مركب عندهم لدلالة جزء الاخر على جزء المعنى وليس بمفرد حتى لا يدل على التفصيل ويلزم تحقق قضية احادية والضمير المستتر الذي هو المسند اليه عند النحاة منوي فيه ليس بمسند اليه ولا منويا فيه عند المناطقة ومن كان توهمه الشارح وبالجملة ما قال في الحاشية كلام في غاية الخبط والخلط فافهم قوله هذا ما اورده الامام آه لما اشتهر ان الاكثر ما صح ان يخبر عنه وان الفعل والحرف يمتنع الاخبار عنهما اورد عليهم الامام الرازي في الملخص بان الفعل لا يخبر عنه جزء والمخبر عنه فيه ليس حرفا بالاتفاق فهو اما اسم او فعل وعلى التقديرين هو كاذب ومناقضه وعلى قولهم الحرف لا يخبر

والجواب عنه ان الاخبار اما عن اللفظ وذلك جائز في الكلمات كلها سواء ذكرت الفاظها وحدها او مع غيرها او عبر
عنها بالفاظ اخر واما عن المعنى اما معبّرا عنه بلفظه وحده او مع غيره معبّرا عنه بلفظ آخر فالاول من خواص الاسم
والاخيران مشترکان بينه وبين اخويه فاذا اريد الاخبار عن معناهما بامتناع الاخبار عنه وجب ان يعبر عنه بغير لفظه
او به مع غيره فيخبر عنه معبرا باحد هذين الوجهين بانه يمتنع ان يخبر عنه بوجه ثالث ولا تناقض في ذلك وانما يلزم
التناقض ان لو لزم صدق قولنا الفعل او الحرف يخبر عن معناه معبرا عنه بمجرد لفظه هكذا قرر السيد المحقق قده **قوله**
ولا اشكال في الالتزام ايضا قال في الحاشية قال بعض النحويين اللفظ اذا اريد مجرد اللفظ كان علما نحو جسق مهمل
قيل لانه كلام والكلام لا يتركب الا من كلمتين وجسق ليس بكلمة الا اذا صار علما للجنس المهمل كذا في غاية التحقيق انتهت
انتهى اقول ان هذا انما يصح لو كانت الالفاظ موضوعة لانفسها ويلزم عدم كون لفظ من الالفاظ مهملا اذ ما من
لفظ الا ويمكن ان يدل عليه بنفسه فانه كما يقال زيد ثلاثي وكذا يقال ديز ودي وجسق ج س ق ولا يمكن ان
يقال وضع اللفظ لنفسه مخصوص بالفاظ الموضوعة اذ يكون التعبير في المهمل عن نفسه بنفسه من غير احتياج
الى الوضع لتم جواز ذلك في الموضوع بالطريق الاولى فيكون الوضع ضايعا فتامل **قوله** تقسيم آخر لمطلق المفرد
اه المشهور ان التقسيم بهذا التقسيم الاسم خاصة وشيد اركانه السيد المحقق قده حيث قال في حواشي شرح الشمسية ان
انقسام اللفظ الى الجزئي والكلي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية ومعنى الاسم من حيث هو معناه
معنى مستقل صالح للاتصاف بهما فان معنى زيد من حيث هو معناه معنى مستقل صالح لان يوصف بالجزئية ويحكم بها
عليه كذا معنى الانسان يصلح لان يحكم عليه بالكلية واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا
صالحا لان يكون محكوما عليه اصلا وذلك لان معنى من مثلا هو ابتداء مخصوص ملحوظ بين السير والبصرة على وجه
يكون هو آلة لملاحظتهما ومرآة لتعرف حالهما فلا يكون بهذا الاعتبار ملحوظا قصدا فلا يصلح لان يكون محكوما به
فضلا عن ان يكون محكوما عليه كذا الفعل التام كضرب مثلا يشتمل على حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة
بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على انها آلة لملاحظتهما على قياس معنى الحرف وهذا المجموع اعني الحدث
مع النسبة الملحوظة بهذا الاعتبار معنى غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم عليه بشيء نعم جزئه اعني الحدث وحده
ماخوذ في مفهوم الفعل على انه مسند الى شيء آخر فصار الفعل باعتبار جزء معناه محكوما به واما باعتبار مجموع معناه فلا
يكون محكوما عليه ولا به اصلا فالفعل انما امتاز عن الحرف باعتبار اشتمال معناه على ما هو مسند الى غيره بخلاف
الحرف اذ ليس له معنى ولا جزء معنى يصلح لان يكون مسندا به او مسندا اليه ان شئت التفصيل فهذه المعاني عندك

فعبر عن معنى من بلفظه ثم انظر هل تقدر ان تحكم عليه او به ولا اظنك ان تكون في مرية من ذلك وكذا عبر عن معنى
ضرب بلفظه ثم تامل فانك تجد انك جعلت الضرب مسندا الى شيء وربما صرحت به او اوكلت اليه اما مجموع الضرب
والنسبة المعتبرة بينه وبين غيره فمما لا يصير محكوما عليه او به وكذا عبر عن مفهوم الانسان بلفظه فانك تجده صالحا
لان يحكم عليه وبه صلوحا لا شبهة فيه اصلا فظهر ان معنى الاسم من حيث هو معناه يصلح للاتصاف بالكلية والجزئية
والحكم بهما عليه واما معنى الكلمة والاداة من حيث هو معناهما فلا يصلح لشيء من ذلك اصلا لكن اذا عبر عن معناهما بالاسم
بان يقال معنى من او معنى ضرب صح ان يحكم عليهما بالكلية او الجزئية وبهذا الاعتبار لا يكونان معنى الكلمة والاداة
بل معنى الاسم فاتضح بذلك ان الاسم صالح لان ينقسم الى الجزئي والكلي المنقسم الى المتواطي والمشكك بخلاف الكلمة
والاداة واما الانقسام الى المشترك والمنقول باقسامه والحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم وحده فان الفعل
قد يكون مشتركا كخلق بمعنى اوجد وافترى وعسعس لاقبل وادبر وقد يكون منقولا كصلى وقد يكون حقيقة كقتل اذا
استعمل في معناه وقد يكون مجازا كقتل بمعنى ضرب ضربا شديدا وكذا الحرف ايضا قد يكون مشتركا كمن بين الابتداء
والتبعيض وقد يكون حقيقة كفي اذا استعمل بمعنى الظرفية وقد يكون مجازا كفي بمعنى على والسر في جريان هذه
الانقسامات في الالفاظ كلها ان الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات الالفاظ بالقياس الى معانيها
وجميع الالفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها واما الكلية والجزئية المعتبرتان في التقسيم الاول فهما من
صفات معاني الالفاظ وقد عرفت ان معنى الاداة والكلمة لا يصلحان لان يوصفا بشيء هذا كلامه ويرد عليه ما قال
الصدر المعاصر للمحقق الدواني انه لا يلزم مما ذكره ان لا يكون معنى الحرف والفعل صالحين للاتصاف بالكلية
والجزئية بل غاية ما يلزم مما ذكره انه لا يصلح لان يحكم عليهما بالكلية والجزئية ولا يلزم من ذلك ان لا يكونا متصفين
باحدهما نعم يمتنع الحكم عليهما بذلك كما انهما متصفان بعدم الاستقلال ويمتنع الحكم عليهما بانهما غير مستقلين كيف
يمتنع اتصاف معنى الحرف والفعل بالكلية والجزئية مع ان معناهما من جملة المفهومات والمفهوم منحصر في الكلي و
الجزئي والحاصل ان المعنى الفعلي والحرفي جزئيان قطعا لانهم صرحوا بان من مثلا موضوعة لجزئيات الابتداء
المطلق والفعل موضوع للحدث والنسبة المعينة المعتبرة بينه وبين الفاعل المعين غاية ما في الباب انهما [illegible]
بالتعبير عنهما بالفعل والحرف لا يصلحان لان يحكم عليهما بالجزئية او الكلية لكن امتناع الحكم لانتفاء ما هو شرط له من الملحوظية
قصدا لا ينافي اتصافهما بحسب الواقع بالاوصاف وبالجملة عدم الاستقلال للمعنى الحرفي عند التعبير عنه بالحرف
لم يخرجه عن اتصافه بحسب الواقع بالجزئية او الكلية فظهر ان المقسم لهذا التقسيم هو مطلق المفرد الصادق على الكلم

والكلمة والاداة وكل واحد من اقسام المفرد متصف بالاوصاف المذكورة فاندفع ما قال الفاضل اليزدي في
حواشي شرح التهذيب انه يلزم على التقدير جعل المقسم مطلق المفرد ان يكون الفعل اذا كان متعدد المعنى داخلين في
العلم والمتواطي والمشكك مع انهم لا يسمونها بهذه الاسامي وقد اجاب عنه بعض المدققين بعد تسليم كون المقسم
خصوص الاسم بان المقسم حقيقة مطلق المفرد من دون اعتبار العموم والخصوص فيسري احكام الخصوص اليه
اذ كل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة من حيث هي هي فلذا قال الشارح جريا منه على سجيته ولا يخفى سخافته لان الحكم الثابت للفرد
انما يثبت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد فكما يثبت الانقسام والانحصار للعام في ضمن فرد خاص يثبت عدم الانقسام وعدم الانحصار اليه ايضا
في ضمن فرد آخر فالعام حامل للاحكام المتنافية فانحصار العام بحسب انحصار فرد منه ليس انحصارا له حقيقة ولذا ادعى من التقسيم الانحصار الحقيقي ثم ان بعض الفضلاء قال
في حواشي شرح الجديد فيه مراد التقسيم للشيء المطلق لا مطلق الشيء وبين الشارح وجه ذلك بان التقسيم احداث الكثرة في الشيء الواحد
الذي يمكن فيه توزيع الشركة فلا بد ان يكون واحدا بالطبيعة وحدة مبهمة فهو في هذا الاعتبار مجرد في نفسه عن
الخصوصيات والقيود المقسمة قابل لها والا لم يصح اشتراكه بينها وهذا هو الشيء المطلق ثم اعترض بان اعتبار
التجرد والاطلاق ينافي الحمل والتقدير والمقسم يجب حمله على الاقسام واجاب بان الحمل مع انضمام القيود
اليه باعتبار نفسه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العموم والاطلاق وكونه مقسما انما يقتضي صدق هذا العنوان
عليه باعتبار الاطلاق والعموم كما ان صدق الجنس كالحيوان مثلا على الانواع باعتبار نفسه وصدق الجنسية
عليه باعتبار العموم والاطلاق ولم يعتبر في المقسم مطلق الشيء اعني موضوع المهملة الشامل لجميع الاعتبارات لانه
يجوز ان يعتبر مع الاطلاق ومن حيث الخصوصية وعدمها وان يعتبر معه شيء فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة
المبهمة التي يجب اعتبارها في المقسم بل هو واحد بوحدة الشيء المطلق ومتعدد بتعدد وجودات الاشخاص وهو
في نفسه لا واحد ولا كثير فهو لا ينقسم ولا يقسم باعتبار الفرد وبين فهم قد يؤخذ في محله جنسا للدواعي فيجب ان يؤخذ
ذلك الجنس مطلق الشيء حتى يصح اسناد احكام نوعه اليه كما في تقسيم مطلق المفرد الى العلم والمتواطي والمشكك فانه
لا يؤخذ منه من حيث الاطلاق لان الفعل والاداة لا ينقسم اليها فلم يعتبر نوعه اعني الاسم في المقسم لان الاشتراك
والنقل والحقيقة والمجاز يكون في الفعل والادوات ايضا هذا كلامه ولعل التحقيق ان التقسيم عبارة عن احداث
الكثرة في الواحد المبهم ففي المقسم اعتبار الوحدة المبهمة ضروري وهي انما تتحقق في الشيء المطلق الملحوظ من
حيث الاطلاق والعموم ومطلق الشيء الذي هو موضوع المهملة واحد مع الواحد وكثير مع الكثير وفي لحاظ من
حيث هو هو قطع النظر عن الوحدة والكثرة وان كان في الواقع مع وحدة ما وفي هذا اللحاظ وان كان متميزا عن

الاعتبار لكن بقطع النظر عن الاعتبار في ذلك اللحاظ ولا يلزم ان يكون لكل شيء وحدة وامتياز في جميع اللحاظات فانه
كيف واللحاظ ظرف الخلط والتعرية باعتبارين والثاني الاصل في القسمة الحصر والا لا يتم القسمة والحصر لا يكون الا
اذا اخذ المقسم الشيء المطلق الا ان في التقسيم بالخلط وجود المقسم في جميع الاقسام بالحصر فبانتفاء قسم لا ينتفي المقسم بل
بانتفاء جميع الاقسام والثالث المقسمية من احكام العموم والاطلاق لا من احكام الخصوص والا لاتحد الاقسام
بالمقسمية فان قيل حمل الاقسام على المقسم يدل على ان المقسم مطلق الشيء لا الشيء المطلق لان الشيء المطلق لا يتحد
مع الافراد فكيف الحمل قلنا لا يسري احكام الافراد اليه فيقال حمل الاقسام على المقسم في التقسيم الاول واما قال
في دفع الاعتراض المورد ونقول ان اعتبار التجريد والاطلاق آه ففيه غاية المسامحة اما اولا فلان انضمام القيود
اليه او كان بشرط قطع النظر عن كونه منضما فلا يكون تلك القيود منضمة الى المقسم حقيقة فكيف يكون المقسم منقسما
الى تلك الاقسام مع ان التقسيم عبارة عن اضافة الكثرة في الواحد المبهم واما ثانيا فلان ما قال في تلك الحاشية
مناف لما قال في الحاشية الآتية ان المنسوب الى الشيء المطلق ما يختص به آه كما لا يخفى على من له دراية سليمة
والتحقيق ما اسلفنا ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن انتشار بحقيقة عديدة والتشخص متشخصات
عديدة فهي مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعنى اطلاقها وعمومها واشتراكها انها ليست مقصورة على
التعين والامر موقوفة على خصوصيته فالقصر على التعين والحصر على التشخص ينافي هذه الاوصاف واما كون الشيء متشخصا
بتشخصات كثيرة ومتعينا بتعينات غير محصورة فهو ليس منافيا لهذه الاوصاف بل هذا هو معنى العموم والاطلاق
والاشتراك نعم لا يصح هذا على رأي بعض المتفلسفين لذهابه الى ان الاطلاق والعموم وغيرهما من المعقولات
الثانية وان اتصفنا بالمنفقة ذهنيا وذهنيات فلا يمكن ان يكون معروض هذه الامور متحدة موجودا مستقلة
الاعيان ومن هذا تعيف البيان ظهر فساد ما قال في الحاشية المعلقة على قوله الا يلزم آه لانه يلزم كون
خصوصية الاسم ملغاة في هذا التقسيم لان المنسوب الى الشيء المطلق ما يختص به بان لا ينسب الى شيء من الافراد
او يجوز ثبوته بجميعها اذ لا مدخل لشيء من الخصوصيات فيما انتهت وذلك لانك قد عرفت انه يجوز ثبوته فيما
نحن فيه لجميعها فيكون المقسم الشيء المطلق وعلى التقدير كون المقسم مطلق الشيء ايضا يكون خصوصية الاسم ملغاة
ايضا لما عرفت انه لا دخل لشيء من الخصوصيات فتامل قوله كما صرح به الشيخ آه اعلم ان الشيخ حين قسم الاسم الى
المتواطي وغير المتواطي قال في اثناء التقسيم واعلم انا نعني بالاسم ههنا كل لفظ دال سواء كان ما يختص باسم
الاسم او كان ما يختص باسم الكلمة او الثالث الذي لا يدل الا بالمشاركة وهذا الكلام كالنص على ان الكلمة

والاداة يكونان متواطئين وغير متواطئين كما ان الاسم يكون متواطئا وغير متواطئ على خلاف ما توهمه الشارح
قوله بجميعه ان لا يكون آه جواب عما يقال انه يلزم على ما ذكره المصنف خروج الاعلام المشتركة عن تعريف العلم وكذا يلزم
خروج المتواطي والمشكك عن اسم الجنس المشترك وحاصل الجواب ان المراد باتحاد المعنى ان يكون له معنى واحد
من حيث يكون له معنى واحد وان كان له معان كثيرة ايضا فقيد الحيثية معتبر في التعريف والتقسيم اعتباري -
قوله فهذا التقسيم بالقياس آه يعني ان المراد من المعنى المعنى المقيس اليه فاذا قيس الى المعنى الواحد فهو اما علم
او متواطئ او مشكك واذا قيس الى المعاني المتعددة فهو اما مشترك او منقول او حقيقة ومجاز **قوله** بحيث لو فرض
كونه متصورا آه جواب عما توهم الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان تعريف العلم بما ذكره غير جامع لخروج الاعلام التي
معانيها غير مدركة بالحس كالله تعالى وجبرئيل عليه السلام فان معانيها حاصلة في اذهاننا قطعا ونفس تصوراتها
غير مانعة عن فرض الشركة فيها لان معانيها غير محسوسة ولا منتهية الى المحسوسات والمنع المذكور من خواص المحسوسات
والامور المنتهية اليها ومحصل الجواب ان التشخص عبارة عن خصوصية يكون بها الشيء بحيث لو تصور بنفسه
لا يكون في نظر العقل صالحا للاشتراك بين كثيرين والاعلام التي معانيها غير مدركة بالحس لو تصورت معانيها
بانفسها لم يجوز العقل صدقها وانطباقها على الكثرة قال في الحاشية المعلقة على قوله بحيث لو فرض كونه متصورا
بنفسه آه اي لا بواسطة الحواس وانما قيدنا به تنبيها على ان الاختلاف بين الكلي والجزئي انما هو لاختلاف نحو
الادراك كما سيأتي انتهت وانت تعلم ان طريق ادراك الجزئي غير منحصر في الاحساس والتخيل بل قد يكون
بالعلم الحضوري ايضا كما حققه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد حيث قال المعقول الحاضر بذاته قد يكون
جزئيا كما في علم النفس بذاتها فان قيل الكلام انما هو في العلم الارتسامي وارتسام صور الجزئيات على الوجه الجزئي
ممتنع في العقل يقال الدليل الدال على امتناع حصول صور الجزئيات في النفس لو تم فانما يدل على امتناع
حصول صور الجزئيات المادية ولا يدل على امتناع حصول صور الجزئيات المجردة فان قيل اذا رجعنا الى انفسنا
لم نجوز ان يحصل فينا جزئي مجرد على الوجه الجزئي يقال هذا لا يدل على الامتناع مع ان السيد المحقق قد صرح
في حواشي شرح المطالع بان جزئيات الامور العامة ترتسم صورها في العقل فتامل **قوله** واما العلم الجنسي آه
جواب نقض وارد على تعريف العلم بانه غير جامع اذ تعريف العلم لا يصدق على العلم الجنسي ضرورة ان معناه
ليس متشخصا بل معنى جنسي محتمل الصدق على كثيرين ومحصل الجواب ان العلم الجنسي موضوع للماهية المعلومة
من حيث انها معلومة معهودة فيصح اطلاقه على الفرد حقيقة من حيث ان هذه الماهية المعهودة متحدة معه وصادقة

عليه وخصوصية الفردية تستفاد من قرائن خارجية فعلى هذا هو ليس علما في اصطلاح اهل المنطق وان كان علما في عرف
النحاة فان نظرهم مقصور على الالفاظ فلما راوا ان الاحكام اللفظية المخصوصة بالعلم جارية عليه من كونه مبتدأ وذا
حال وموصوفا بمعرفة وممتنعا من دخول اللام ونحو ذلك جعلوه علما واما اهل المنطق فلما كان نظرهم الى جانب المعنى
وكان معناه كليا لم يجعلوه علما بوجه ذكره ما قال السيد المحقق قدس سره ان علميته تقديرية لضرورة الاحكام اللفظية فقط لا
مع اعتبار الحضور الذهني آه قال في الحاشية اي لا على وجه التقييد فلا ينافي العموم وما ينافيه هو التقييد
ولو قيل انه موضوع للماهية بشرط الحضور في الذهن بحيث تكون شخصية كان جزئيا ويلزم عليه ان يكون اطلاقه على الافراد
مجازا انتهت اعلم انه قد زعم ابن الحاجب ان علم الجنس موضوع للماهية من حيث انها امر واحد شخصي ذهني و
هي لا تطلق على افراده بحسب الوضع الا مجازا وعلى هذا هو داخل في تعريف العلم اذ معناه امر واحد شخصي وهي
غير محتمل للصدق على كثيرين بحسب الوضع فهو غير متناول لغيره وضعا واذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية
نحو هذا اسامة فليس ذلك بالوضع فلفظ اسد موضوع حقيقة لاي فرد من افراد الجنس في الخارج على سبيل البدل
واسامة موضوعة للحقيقة الذهنية فاطلاقه على ما في الخارج ليس بطريق الحقيقة ويرد عليه ما اورده بقوله بل يلزم عليه
ولا يلزم عليه ذلك من كون علم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي هي بل اطلاق علم الجنس على الفرد الخارجي
حقيقة نعم لو اريد به ذلك بخصوصية استعمال المطلق في المقيد يلزم ان يكون اطلاقه عليه على سبيل المجاز فتامل
قال والفارق بينه آه قال السيد المحقق قدس سره الفرق بين اسم الجنس المنكر والمعرف بلام التعريف وعلم الجنس بعد
اشتراكها في الدلالة على الماهية المعلومة الحاضرة في الذهن الاول ليس
فيه اشارة الى معلومية هذه الماهية وحضورها في الذهن بخلاف الاخيرين
فان فيهما اشارة الى هذه المعلومية واما علم الجنس ففيه هذه المعلومية بجوهره واما اسم الجنس المعرف باللام فالاشارة
فيه بالالة وهي اللام دون جوهر اللفظ وقال في حاشية المطول في تعريف المسند اليه باللام ان اعلام الاجناس
اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ في كل منها اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى في الذهن فان قيل هذا مناف
لما قال في تعريف المسند اليه بالعلمية ان اعلام الاجناس اعلام تقديرية غير حقيقية موافقا لما قال الرضي
يقال الثاني في عرف النحاة والاول بحسب العرف العام كذا قال بعض المحققين ويمكن ان يقال المراد بما قال
في تعريف المسند اليه بالعلمية بناء على المشهور وما قال في تعريف المسند اليه باللام بناء على التحقيق قوله فيه
ان ضمير الفصل [illegible] اعلم ان السيد المحقق قدس سره في حاشية شرح المطالع [illegible] ان معنى المضمر واحد بالشخص دال

ما ذكر من كون معنى المضمر واحدا بالشخص ظاهر في ضميري المتكلم والمخاطب اذ لا يقال انا وانت ويراد به متكلم او مخاطب
مطلقا وعموم الخطاب عبارة عن ارادة كل شخص ممن يصلح ان يخاطب لا عن ارادة مفهوم كلي شامل لهم فلا يقدح
في التشخيصية واما ضمير الغائب فقد يعود الى الكلي ايضا ولفظ هذا قد يشار بها الى الجنس في قوله صلى الله عليه وسلم
انكم تتخضبون بهذا السواد واجاب بان الظاهر ان كلمة هو موضوعة للجزئيات المندرجة تحت قولنا كل غائب
مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقية او اضافية والاشارة الى الجنس مبنية على جعله بمنزلة الجزئي المحسوس المشاهد
قوله واجيب الخ هذا الجواب قد ذكره السيد المحقق قده في حاشية شرح مختصر الاصول فانه بعد ما حقق ان المبهمات
والمضمرات بحسب معانيها جزئيات حقيقية قال ولا يقدح في ذلك ان هذا يشار به الى امر كلي مذكور وان الضمير الغائب
يرجع اليه ايضا اما الاول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع مشاهدا مشارا اليه اشارة حسية فلا يكون الا جزئيا
حقيقيا واذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة
والاطلاق عليه من هذه الحيثية واما الثاني فلان مقتضى ضمير الغائب ذكرا جزئيا للمرجع اليه اما لفظا او معنى او حكما وقد عرفت
ان الكلي من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا جزئي فان قيل هذا ينافي ما قال في حاشية شرح المطالع من ان لفظة هو
موضوعة للجزئيات المندرجة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقية او اضافية يقال هذا التعميم
مع قطع النظر عن خصوصية الذكر والتحقيق ان الجهة المخصصة التي ذكره لا يعتبر في المرجع كما يشهد به البديهة قوله
وما يسهل عليك الخ يعني لو قيل ان المراد بشمول اسم الاشارة والمضمر في الجزئي الحقيقي دخوله فيه اذا قيس الى المعنى
الشخصي لسهل الامر والحاصل ان كونهما جزئيين ليس على الاطلاق بل اذا كان المرجع والمشار اليه جزئيا حقيقيا ووجه
التامل ما قال في الحاشية انه اذا قيس الى المعنى الشخصي لم يكن متواطيا ولا مشككا فيلزم بطلان الحصر انتهت والتحقيق
ان تقسيم اللفظ الى المتواطي والمشكك والمشترك والمنقول اعتباري فيجوز ان يكون لفظ واحد علما باعتبار ومتواطيا
باعتبار ومشككا باعتبار ومشتركا لا معنى واحد منها الى آخر باعتبار وحقيقة باعتبار ومجازا باعتبار فاذا قيس الى معنى واحد
فهو اما علم او متواطئ او مشكك واذا قيس الى معان متعددة فهو اما مشترك او منقول او حقيقة او مجاز فتامل قوله
فتدبر قال في الحاشية الى انه لا يمكن قياسه الى الامور المتكثرة لان استعمال اسم الاشارة في كل واحد منها على وجه
البدل من حيث انه فرد لذلك العام الذي هو مرآة لملاحظته فكانه استعمل في كل استعمال في المعنى الواحد يعني
وكان العام من حيث خصوصيته انتهت يعني ان لفظ هذا مثلا ليس موضوعا للخصوصيات باوضاع متعددة بل
هو موضوع لها بوضع واحد فالواضع تصور معنى كليا ولاحظ جزئياته بملاحظة اجمالية وعبر بهذه الملاحظة الاجمالية لفظا واحدا

لكل واحد من تلك الجزئيات فيكون هناك وضع واحد عام لمعان متعددة فيطلق بهذا الوضع ذلك اللفظ على
كل واحد من افراد ذلك المفهوم الكلي حقيقة ولا يطلق على ذلك الكلي اذ لم يوضع له فيكون لفظ هذا موضوعا لكل
مشار اليه مفرد مذكر وبالجملة معنى كون اللفظ عاما والموضوع له خاصا ان يلاحظ الواضع مفهوما كليا وبتلك الملاحظة
يضع اللفظ بازاء كل واحد من الافراد بخصوصياتها كما يلاحظ مفهوم المتكلم الواحد وبتلك الملاحظة يضع لفظ انا
مثلا لكل واحد من افراد المتكلم الواحد بخصوصياتها **قال** المص فان الوضع فيها آه اعلم انه قد ذهب العلامة التفتازاني
الى ان الضمائر واسماء الاشارات موضوعة لمعان كلية الا ان الواضع شرط ان لا يستعمل الا في جزئيات تلك
الكليات فاسماء الاشارات وان كانت موضوعة للمعنى الكلي الا انه ترك استعمالها فيه وتستعمل في الجزئيات فهي
من المجازات المتروكة الحقيقة واورد عليه السيد المحقق قده بانه لو كان الامر كما توهم لكانت انا وانت وهذا مجازات
لا حقائق اذ لم يستعمل فيما وضعت هي لها من المفهومات الكلية بل لا يصح استعمالها فيها اصلا وكيف لا ولو كان
كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما احتاجوا في نفي الاستلزام الى ان يتمسكوا في ذلك
بامثلة نادرة مثل شابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق واجيب بان الاختلاف فيها بانها موضوعة بوضع
عام او خاص بعينه الاختلاف في استلزام المجاز الحقيقة وعدمه وانما احتيج في نفي الاستلزام الى امثلة نادرة
متفقة عليها ثابتة عند الخصم والظاهر انه لا بد في استعمال المجاز من اعتبار المعنى الحقيقي والانتقال منه الى المعنى
المجازي وههنا يكون الاستعمال في الخصوصيات ولا يلتفت الى العموم اصلا فافهم **قال** المص في اقسامه
قد يكون الوضع خاصا والموضوع له ايضا آه قال في حواشي المسلم اعلم ان المعتبر في خصوص الوضع كون الملحوظ شيئا
واحدا وفي عمومه ملاحظة الاشياء وكذا في جانب الموضوع له فلذا جعل رجل من الوضع الخاص لموضوع له خاص
فان الملحوظ عند الوضع شيء واحد وقد وضع لذلك الشيء وان كان كليا ولهذا قلنا ان الوضع الخاص
للعام لم يوجد فان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرآة للكثير هذا كلامه واعترض عليه اولا بانه ان كان المراد
بملاحظة الاشياء الملاحظة التفصيلية فهي لم توجد في شيء من الاقسام وان كان المراد الملاحظة الاجمالية
في ضمن الامر الكلي فيلزم ان لا يكون فرق بين القسم الثاني والثالث وثانيا بان قوله لان الواحد من حيث
هو واحد لا يكون مرآة غير صحيح لان الامر الواحد يصلح للمرآتية الا ترى ان الكلي امر واحد يصلح ان يجعل مرآة
للافراد الا ان يقال مراده بملاحظة الاشياء ملاحظة الكلي من حيث انه آلة ومرآة للافراد وبملاحظة الواحد ملاحظته
من حيث هو من غير ان يجعل مرآة ففي القسم الثاني الملحوظ امر كلي من حيث المرآتية لكن لم يوضع اللفظ للافراد

بل له في المضمرات واسماء الاشارات جعل الكلي مرآة ووضع للافراد لا له وان قيل في القسم الثاني لما وضع اللفظ
للكلي فلا فائدة في جعله مرآة قلنا لان الوضع كالحكم تابع للعلم ولما كان المعلوم بالذات الطبيعة لا الافراد
فجعل الموضوع الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد ومعنى قوله الواحد من حيث هو واحد بملاحظة الامر الواحد من
غير جعله مرآة فافهم قال المصنف في الحاشية والحق ان يقال آه اعلم ان خصوص الوضع وعمومه وكذا عموم الموضوع له و
خصوصه عند القوم بالنظر الى الكلية والجزئية لانهم قالوا ان كان الملحوظ عند وضع اللفظ جزئيا حقيقيا من حيث
هو كذلك ووضع اللفظ له فهو وضع خاص لموضوع خاص وان لوحظ الامر الكلي من حيث هو كذلك ووضع اللفظ له فهو
وضع عام لموضوع له عام كرجل وان لوحظ الكلي من حيث انه مرآة للافراد ثم وضع اللفظ لها فهو وضع عام لموضوع له
خاص ويكون الجزئي من حيث هو كذلك مرآة للكلي ووضع اللفظ له لما لم يتصور فلا يتصور الوضع الخاص للموضوع له العام
وعند المصنف عموم الوضع وخصوصه عبارة عن كون الملحوظ عند الوضع امرا واحدا او اشياء كثيرة وكذلك عموم الموضوع له و
خصوصه فهنا اصطلاحان وحكم المصنف بدخول الرابع في الاول انما هو بحسب اصطلاحه لا بحسب اصطلاح القوم قال
في الحاشية في تحقيق المقام آه بل تحقيق المقام ان الوضع قد يكون عاما والموضوع له خاصا وذلك بان يكون الواضع
قد لاحظ عند الوضع امرا كليا وجعله آلة لملاحظة الافراد ثم وضع اللفظ بازاء كل فرد فرد كوضع اسماء الاشارات و
المضمرات فان الملحوظ فيها عند الوضع الامر الكلي كالموجود في الخارج المحسوس في هذا مثلا لكن لا لان يوضع اللفظ له
اي لهذا المفهوم الكلي بل لان يجعله مرآة لملاحظة الافراد فيوضع لتلك الافراد بخصوصها فقد يكون الوضع عاما و
الموضوع له خاصا سواء كان جزئيا او كليا فلا يلاحظ فيه العموم والتعدد والشمول لا في جانب الوضع ولا في جانب
الموضوع له وان كان الموضوع له كليا كوضع الانسان وغيره وبالجملة المعتبر في خصوص الوضع كون الملحوظ شيئا
واحدا وفي عمومه ملاحظة الاشياء وكذلك في جانب الموضوع له واذا اعتبر الشمول في كلا الجانبين يكون الوضع عاما
والموضوع له عاما فيجعل المفهوم الكلي مرآة لكل فرد من افراد الموضوع له ويكونان متعددين ملحوظين بوجه كلي عام
وباعتبار معنى عموم الموضوع له ان يلاحظ الواضع اللفظ والمعنى كليهما بوجه كلي عام ويوضع كل واحد واحد من الالفاظ
الصادق عليها ذلك الوجه بازاء كل واحد واحد من المعاني الصادق عليها وجهها وضعة واحدة كوضع ان كل
فاعل اي كل ما هو على زنة فاعل اذا اشتق من قام بالفعل [illegible] في جانب الموضوع وزن الفاعل لا هذا اللفظ
[illegible] مفهوم كلي [illegible] على هذا اللفظ وغيره [illegible] عند الوضع هذا المفهوم من حيث الانطباق على الكثير والشمول
[illegible] الموضوع له المفهوم الكلي هو ذات من قام به الفعل اي فعل كان وجعل هذا المفهوم مرآة لذات

من قام به الضرب والنصر ونحوهما من الذوات المخصوصة التي قامت بها الافعال المذكورة ان الوضع والموضوع
له كليهما كانا خاصين كما يكونان عامين ايضا وبهذا ظهر ان قوله ولا يتصور آه ليس على ما ينبغي [illegible] فاذكره وتحريره
لما عرفت ان الالفاظ المتعددة الملحوظة باعتبار امر كلي عام وكذلك المعاني [illegible] من الالفاظ الملحوظة بوجه كلي
موضوع لمعنى [illegible] في الخصوصيات الملحوظة بالمفهوم الكلي ففي هذا القسم الالفاظ والمعاني [illegible] ان الملحوظان بوجه كلي
عام وهذا القسم آخر غير ما ذكره الشارح فما توهم انه لا يخرج عن الاحتمالين الذين ذكرهما الشارح [illegible] الوجوه السابقة
واما ثانيا فلان [illegible] قد صرح في حواشي [illegible] بان الوضع الخاص للعام لم يوجد لان الواحد [illegible]
لا يكون مرآة للكثير كما سبق نقله وصرح ههنا بان هذا القسم داخل في القسم الاول [illegible] لكون [illegible]
والموضوع كثيرا في وضع واحد [illegible] بلا ريب ثم ان الشارح قد اعترف آخرا بكون [illegible] عاما [illegible]
ان الشعر يعكل ويذم والحق [illegible] وتهم [illegible] فتامل قال في الحاشية تفصيل المقام ان [illegible] له ان كان
امرا واحدا جزئيا او كليا ماخوذا من حيث هو هو او من حيث العموم والاطلاق فهو خاص وان كان امورا كثيرة فان
وضع اللفظ بازاء كل واحد باوضاع متعددة كان مشتركا وكل من الوضع والموضوع له خاص او بوضع واحد [illegible]
بامر عام كان الموضوع له خاصا والوضع عاما كما في اسماء الاشارات والمضمرات والموصولات [illegible] يجوز ان يكون
الموضوع له امرا كليا ماخوذا من حيث الكثرة والانطباق عليها كما في موضوع المحصورات [illegible] المعنى يكون الموضوع
له عاما الا انا نقول لا ريب في ان الكلي ههنا مرآة لملاحظة الجزئيات ولا بد للموضوع له ان [illegible] اليه بالذات [illegible]
ان الفرق بين الجزئيات الملحوظة بامر كلي متحد معها وبين الامر الكلي الماخوذ من حيث الكثرة والاتحاد معها
ليس الا لفظيا فلا يكون بين الوضع والموضوع له الخاص وبين هذه الصورة فرق بحسب الحقيقة ثم ههنا احتمال
آخر وهو ان يكون الوضع للكثير بخصوصه كالقوم والرجال مثلا ولعل هذا هو المراد ويكون الموضوع له عاما وانا [illegible]
الخصوص كاسماء العدد فهو خاص ففي هذا [illegible] مثلا كل من الوضع والموضوع له عام انتهى وقد عرفت ان الواضع انما
لاحظ عند الوضع المفهوم الكلي من جانب الموضوع له من حيث الشمول والعموم ووضع ذلك اللفظ بازاء المفهوم
العام الماخوذ من تلك الحيثية فذلك وضع عام لموضوع له عام كما يجري في اوزان اسم الفاعل والمفعول [illegible]
لاحظ عند الوضع المفهوم الكلي ووضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام على الخصوص فيكون الموضوع له خاصا كما
في اسماء الاشارات والمضمرات ونحوها ففي الوضع العام الموضوع له عام كلاهما ملحوظان بوجه كلي عام بخلاف الوضع
العام لموضوع له خاص فان الملحوظ عند الوضع وان كان الامر الكلي العام كمفهوم او احد المشار اليه او الواحد.

الغائب المذكور مثلاً لكن ليس الوضع له بل لافراده بان يجعل ذلك المفهوم الكلي مرآة لملاحظة افراده الغير المحصورة
وبالجملة لو اعتبر العموم والشمول في كلا الجانبين فهو وضع عام لموضوع له عام ولو اعتبر العموم والكلية في جانب الوضع
ويجعل ذلك المفهوم الكلي مرآة لملاحظة الافراد ثم وضع اللفظ بازاء كل فرد فرد فهو وضع عام لموضوع له خاص وبهذا
ظهر سخافة قوله في الحاشية لا نا نقول آه فتدبر قوله وما ذهب اليه شرذمة المحققين آه قال السيد المحقق قدس سره
في حواشي شرح مختصر الاصول لابد للواضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظاً
مخصوصاً او الفاظاً مخصوصة متصورة تفصيلاً او اجمالاً كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اي تصور
المعنى والموضوع له ايضا خاصا وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما
او الفاظا معلومة على احد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له
ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالاً اذا توجه العقل
بذلك المفهوم العام ونحو من العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا
واما عكس هذا اعني ان يكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عاما فلا يتصور لان الجزئي ليس
وجها من وجوه الكلي لا يتوجه به العقل اليه فيتعقل اجمالاً انما الامر بالعكس هذا كلامه فان لم يكن مراده بكون الموضوع
له عاما اعتباره من حيث الشمول والكثرة فهو مبني على اصطلاح القوم من ان مناط عموم الموضوع له وخصوصه
على الكلية والجزئية كما نبهنا كما فيما سبق وهذا هو الذي اختاره صاحب الفرائد حيث قال ما محصله ان اللفظ ان
كان موضوعا للكلي فالموضوع له عام ولا مشاحة في الاصطلاح قوله مغالطة بينة الخ يعني ليس في اسماء الافاعيل
الا العموم من جهة اللفظ والمعتبر فيما نحن فيه العموم من جهة المعنى لا العموم من جهة اللفظ المتحقق في تلك الاسماء
فالواضع لاحظ الفاظها بواسطة امر كلي اعني كلما هو على زنة الفاعل ووضع كلا منها بازاء معنى مخصوص وهو ذات
من قام به الفعل وفيه ما قيل الفعل امر كلي لوحظ بواسطة احداث متعددة كالضرب والنصر وغيرهما فقولنا ذات
من قام به الفعل امر كلي يندرج تحته ذات من قام به الضرب النصر الى غير ذلك فالعموم ههنا كما هو متحقق في
جانب المعنى متحقق في جانب اللفظ ايضا وليس يشترط في عموم الوضع من جهة المعنى عدم العموم من جهة اللفظ
حتى ينافيه فتمثيل المصنف صحيح فافهم قال المصنف ان تساوت افراده آه قال الشيخ في منطق الشفاء طريق التواطؤ
ان يكون الاسم لها واحدا وقول الجوهر اعني حد الذات او رسمه الذي بحسب ما يفهم من ذلك الاسم واحدا من كل
جهة مثل قول الحيوان على الانسان والفرس والثور بل على زيد وعمرو وهذا الفرس وذاك الثور فان جميع ذلك

يسمى حيوانا فان اراد احدان يجدا ويرسم وبالجملة ان ياتي بقول الجوهر اي اللفظ المفصل الدال على معنى الذات فيهما كلها حداكان اورسما فان القول اعم من كل واحد منهما وحدة واحدا فيهما من كل جهة اي يكون واحدا في المعنى وواحدا بالاستحقاق ولا اختلاف فيهما بالاولى والاحرى والتقدم والتاخر والشدة والضعف فيجب ان يكون هذه المواطاة في القول الذي بحسب هذا الاسم فانه اذا وجد قول آخر يجد فيه ويشاركه ولم يكن بحسب هذا الاسم لم يصر له الاسم مقولا بالتواطي قال المصنف وحصر والتفاوت آه اعلم انه قد زعم العلامة التفتازاني في شرح الشرح ان ذكر كل من الاولوية والشدة مغن عن الآخر ولهذا يقال ما هو متفاوت باولية اواولوية ومعنى ذلك ان العقل اذا الاحظ نسبة ذلك المفهوم الى افراده يحكم بان اتصاف البعض به اولى واقدم كما في اتصاف الخالق والمخلوق بالوجود بخلاف اتصاف الاب والابن بالانسانية ولا يخفى عليك ان الشدة وان كان يستلزم الاولوية لكن العكس غير لازم اذ ربما يكون اولوية ولا شدة هناك كما في نور السهى والقمر فانه للسهى اولى لكونه منشائه نفس ذاته وان لم يكن اشد بخلاف القمر بل اعتبار كل من الاولوية والاقدمية والاشدية غير اعتبار الآخر كما حققه المحقق الدواني وغيره من المحققين فالاولى ان يذكر كل علحدة قوله بان يكون اتصاف البعض آه قال في الحاشية ويتصف بهذا الوجه فرد ذلك الكلي ايضا فان الواجب مثلا علة للممكن كما ان صدق الوجود عليه علة لصدقه على الممكن ولم يتعرض به في تفسيره لانه ظاهر واما الاولوية فيتصف به الاتصاف اي صدق الكلي على الفرد كما ان الشدة والزيادة يتصف بهما الفرد فقط لا صدق الكلي عليه ولهذا ينبغي ان لا يعدا من وجوه التشكيك اذ لا يحصل بهما الاختلاف في المصداق انتهت محصله ان انحاء التشكيك منها ما يتصف به الفرد وصدق الكلي عليه وهي الاقدمية بالذات الشاملة للتقدم بالطبع والعلية ومنها ما يتصف به صدق الكلي فقط وهي الاولوية ومنها ما يتصف به الفرد فقط وهي الشدة والضعف والزيادة والنقصان وذلك لان اختلاف الفردين بحسب الشدة والضعف والزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف في مصداق الكلي ولا في مفهومه من حيث هو هو بل يوجب الاختلاف الافراد انفسها في الهوية الفردية فهذا النحو من الاختلاف راجع الى الخصوصيات الزائدة على نفس مفهوم ذلك الكلي سواء كانت تلك الخصوصيات الزائدة فصولا او اعراضا مشخصة ومجرد اختلاف الجنس بالفصول المقسمة وكذا اختلاف النوع بالمشخصات لا يسمى تشكيكا فيما لينا من وجوه التشكيك وتفصيله ان اختلاف السوادين بحسب الشدة والضعف او الخطين بحسب الزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف في نفس مفهوم السواد او مفهوم الخط ولا في مصداقهما ولا في مفهوم المشتق منهما ولا في مصداقه فان مصداق

الاسود والمتكمم مثلا نفس قيام السواد بالجسم وخصوصيات ملغاة واما الاختلاف بالتقدم والتاخر والاولوية
ان لم يوجب الاختلاف في نفس مفهوم الكلي الا انهما يوجبان الاختلاف في مصداقه فان مصداق الوجود في
الواجب تعالى نفس ذاته وفي الممكن استناده الى الجاعل فالواجب تعالى اقدم واولى في صدق الموجود
عليه من صدق الوجود على الممكن وان كان الواجب تعالى بنفس ذاته اقدم عن نفس ذات الممكن فههنا
وجوه التشكيك حقيقة فمرجع التشكيك اما اختلاف الافراد انفسها بالشدة والضعف والزيادة والنقصان
وهو التشكيك مسامحة او اختلاف المصداق وهو التشكيك حقيقة كذا قال الشارح في حواشيه على حواشي
شرح المواقف وفيه كلام ستطلع عليه انشاء الله تعالى قوله بان يكون اقتضاء آه يعني ان يكون الكلي في فرد
مقتضى الذات وفي فرد آخر غير مقتضى الذات ويرد عليه انه لا يتناول الاختلاف بالذاتية والعرضية بان يكون
ذاتيا لفرد وعرضيا لآخر مع انهم صرحوا بكونه من وجوه التشكيك والبته لا يتناول ما يكون في فرد بلا سبب وفي
آخر بسبب كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن مع تصريحهم بانه من التشكيك بالاولوية والاسلم ان يفسر بما
يكون في فرد مقتضى الغير فيكون غير اولى وفي فرد آخر غير مقتضى الغير فيكون اولى سواء كان مقتضى الذات او
يثبت من دون اقتضاء كما صرح به بعض الاعلام قوله وقد يفسر آه اعلم ان الاولوية قد تطلق على كون صدق
الكلي على بعض الافراد مقتضى ذات الفرد دون بعض آخر وقد تطلق على كون بعض الافراد السبب الذي
يصدق هذا الكلي عليه من بعض آخر وهذا يعم جميع انحاء التشكيك والاول هو الذي جعلوه قسيما للاولوية والاشدية
قوله وقيل ان الاختلاف آه اعلم انه قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ان الاختلاف بالذاتية
والعرضية يوجب التشكيك بالاولوية لان الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس
الى ما هو عرضي له بخلاف المتواطي لانه لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه ح يكون اولى بالنسبة الى ما هو
ذاتي له فلا يكون متواطيا واعترض عليه معاصره بانا لا نسلم ان المتواطي لا يختلف بالذاتية والعرضية ولو كان
كذلك لم يكن شيء من الذاتيات متواطيا اذ الجنس عرضي للفصل والنوع والفصل للخاصة واجاب عنه المحقق
الدواني بانه من الضروريات ان الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس الى معروضه واما
ان الجنس عرضي للفصل والنوع والفصل للخاصة فلا يقتضي انتفاء التواطي اذ المعتبر في التواطي عدم الاختلاف
في الافراد الشخصية ولو سلم فلا محذور اذ يكون متواطيا بالنسبة الى ما هو ذاتي له مشككا بالنظر الى مجموعهما واورد
عليه ولا ان قوله اذ المعتبر في التواطي آه ليس بشيء لان الحيوان مثلا عرضي بالقياس الى هذا الناطق وذاتي

الى هذا الصفحات ثانيا بان القوم فسروا المشكك بالكلي المختلف افراده باحد الوجوه الثلاثة والمتواطي بالكلي الذي
لا يكون كذلك فالكلي اذا اختلف حصوله في افراده باحد هذه الوجوه كان مشككا باصطلاحهم لانه متساو بالقياس الى
بعض الافراد ومشكك بالقياس الى بعض آخر كما حسبه ثم ان هذا المحقق قال في موضع آخر من حواشي شرح
التجريد اذا كان الشيء بالنسبة الى احد شيئين عين ذاته او ذاتيا له وبالنسبة الى الآخر عارضا يكون ذلك
الشيء اولى بالاول دون الثاني وذلك من اجلى البديهيات وانكاره مكابرة ثم كيف وثبوت الذات و
الذاتيات لا يحتاج الى سبب وثبوت العرضي يحتاج الى سبب واورد عليه معاصره بان دعوى عدم احتياج
الذات والذاتي الى سبب واحتياج العرضي اليه غير مسلم ان ادعى الكلية فان بعض الذاتيات قد يعلل ببعض
آخر كما بين في موضعه والوجود المطلق بالقياس الى الواجب تعالى غير معلل مع انه زائد عليه عارض له وان
ادعى الجزئية فلا فرق بينهما من هذه الحيثية اذ يوجد في كل منهما معلل وغير معلل واجاب عنه المحقق الدواني بانه
لا شك ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له لا يحتاج الى علة كما صرح به قال في المحصل والذاتي لا يعلل ولا ينافي
ذلك كون بعض الذاتيات محتاجا الى التحصل ورفع الابهام كالجنس والفصل حسبما حقق في موضعه فان
الانسان كما لا يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا يحتاج الى جاعل يجعله حيوانا ولا الى جاعل يجعله ناطقا بل انما يحتاج
الى جاعل يجعله موجودا على ما حقق في موضعه ثم لا شك في ان ما هو خارج عن الشيء عارض له لا يحتاج صدقه
على ذلك الشيء الى علة ولذلك جعل القوم الوجود الخاص عين الواجب سبحانه حتى لا يحتاج الى علة وصدق
الموجود المطلق عليه معللا بالوجود الخاص الذي هو عينه ولو جاز كون العارض غير محتاج الى السبب لم يتم كون
وجود الواجب عينه اذ ح يجوز ان يكون عارضا ومستغنيا عن السبب فلا يكون سببه خارجا عن ذاته فلا يلزم
المحذور الذي اوردوه على تقدير عدم كونه عين ذاته وهو اما تقدم المهية بالوجود على وجوده او افتقاره الى غيره
في وجوده هذا كلامه وفي هذا الكلام كلام سينكشف لك ان شاء الله تعالى في بحث مطلق اللزوم اه وقال
في الحاشية اي امتناع الانفكاك بالنظر الى ذاته سواء كان باقتضاء من تلقاء الذات من غير علة كما في العوارض
المعلولة او كانت الذات مصداقا له بنفس الذات كما في الذاتيات بالنسبة الى ذي الذاتي وما يتوهم
ان الاولوية ان فسرت بالاقتضاء وان كان بمعنى مطلق اللزوم لم ينحصر التشكيك في الوجوه الاربعة لجواز
ان يكون الاختلاف بالنفسية في البعض والجزئية في البعض الآخر وبالجزئية في البعض بلا واسطة وفي البعض
بواسطة جزء آخر فليس بشيء لان هذا النحو من الاختلاف لا يوجب التشكيك في مصداق الكلي لان الحيثية

التي هي مصداق الحمل في الصورتين واحدة فتفكر انتهت محصل قوله اي امتناع الانفكاك آه ان ليس المراد
من الاقتضاء العلية حتى يقال ان التشكيك بالاولوية راجع الى ان يكون ثبوته لبعض الافراد لعلية من الذات فيكون
اولى ولا يكون ثبوته للبعض الآخر بها فيكون غير اولى بل المراد ما هو اعم من العلية وكفاية الذات في صحة انتزاعه
كما هو شان الذات مع الذاتيات ولا ريب ان الذاتيات بالنسبة الى ما هي ذاتيات له لا تختلف بالاولوية
واما قوله وما يتوهم آه فتفصيله ان الفاضل ميرزا جان قد اورد في حواشي الحاشية القديمة بان الاولوية ان
فسرت بما يكون مقتضى الذات في البعض وغير مقتضى الذات في البعض الآخر لم ينحصر التشكيك في الاربعة
لجواز ان يكون الاختلاف بوجوه اخر كما اذا كان عينا للبعض وجزء الآخر او ذاتيا لبعض وعرضيا لآخر او جزءا
لبعض وجزء جزء لآخر الى غير ذلك من الاختلافات وان فسرت بما عدا الثلثة المذكورة فيرد عليه ان الحيوان مثلا
نوع بالنسبة الى حصصه وجنس للانسان فيختلف بالاولوية فان اجيب بان التشكيك انما هو بالنسبة الى
افراده الحقيقية والحصة فرد اعتباري فنقول هب ان ذلك كذلك لكن يرد عليه ان الجسم النامي جزء للحيوان وجزء جزء
للانسان فيختلف صدقه بالاولوية عليهما فان اجيب بان التشكيك انما هو بالنسبة الى الافراد المتباينة ايضا
كثيرا ما يكون مفهوم عينا ماهية لبعض افراده الحقيقية وجنسا بالنسبة الى آخر كالحيوان فانه جنس وعين ماهية
المادة التي هي الحيوان بشرط لا شيء فان المادة العقلية هي المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في
الخارج ومعلوم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا حقيقة الجنسية ضرورة ان القيد العدمي ليس داخلا في حقيقة
الامر الموجود في الخارج وايضا صدق الحيوان على الفرس الذي هو فرد له اولى من صدقه على زيد مثلا لانه
بواسطة صدقه على الانسان ومحصل جواب الشارح ان هذا النحو من الاختلاف
لا يوجب التشكيك في مصداق الحمل لان الحيثية التي هي مصداق الحمل واحدة في هذه الصور وانت تعلم
انه ان اراد بكون الحيثية التي هي مصداق الحمل واحدة في هذه الصور انها واحدة محضة بلا تغاير اصلا فلا يخفى
بطلانه ضرورة ان مصداق الحمل في بعض الصور نفس ذاته وفي بعضها جزء منها او جزء جزئها بواسطة او بلا واسطة
فكيف يمكن ان يقال ان مصداق الحمل في هذه الصور واحد محض بلا تغاير اصلا
وان اراد ان مصداق الحمل في هذه الصور ليس
امرا خارجا عن الذات وان كان مصداق الحمل في بعض الصور العينية وفي بعضها الجزئية ففيه ان المحقق
الدواني وغيره من المحققين قد صرحوا بان الاختلاف بالذاتيات والعرضية يوجب التشكيك بالاولوية

لان الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي الى معروضه وسيجيء لهذا الامر زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى
قوله واما الاشراقية فقد تقدم آه اعلم ان الاشراقية قد فسروا الاشدية بكمال الماهية في بعض الافراد ونقصانها
في البعض الآخر وهذا الكمال قد يكون بحسب كثرة الآثار وقد يكون بحسب انتزاع امثال الاضعف من الاشد و
قد يكون بحسب قيامه بنفسه فان تحقق هذا الكمال في الجوهر يسمى قوة وان كان في الكم يسمى زيادة وان كان
في الكيف يسمى شدة فاختلاف الاسامي باختلاف المحال لا لاختلاف المفهومات في انفسها والظاهر ان الشدة بهذا
المعنى هو المناسب ليكون النزاع في امر واحد وذلك لان الاشراقية ذهبوا الى ان الاختلاف بين الشيئين
قد يكون بتمام الماهية ونقصانها بان يكون التام والناقص متحدين في الحقيقة النوعية ومتخالفين بالتمامية والنقصان
بان يكون الماهية في نحو من انحاء الوجود موصوفة بالتقدم والاولوية على نفسها في نحو آخر منه من دون واسطة
في العروض وان تكون الماهية كاملة في نحو من الوجود من نفسها في نحو آخر منه من دون انضمام شيء وعروض
عارض والمشائية ينكرون هذا المعنى واما التفسير الذي نسبه الى المحققين فمبني على مذهب المشائية المنكرين
لهذا النحو من الاختلاف فافهم قوله ويفسرون آه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة معنى كون
احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل
حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد القوي مؤلف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد ايضا
كونه كذلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة في الاشد ليست اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة
عن الازيد فانها متباينة اما في الوجود او في الوضع او في كليهما معا فالتفاوت بين العارضين بالذات بمعنى ان
احدهما ازيد واشد من الآخر لا بمعنى ان تحقق الجنس كالسواد في هذا المثال في احدهما اشد وازيد هذا كلامه وهو حامله
على ما قال بعض الاعاظم ان التفاوت بالشدة مخالف للتفاوت بالزيادة فالاول مختص بالكيفيات والثاني
بالكميات فالامثال المنتزعة في الكيف لا تتباين بالفعل لا بحسب الوضع ولا بحسب الوجود في الخارج بل
انما التمايز في الوجود التوهمي واما الثاني فالامثال المنتزعة قد تكون متباينة في الوجود كما في الكم المنفصل وقد
يكون فيهما كما في المنفصل لعدم تحقق القسمة في الخارج واما الكيف فلا يمكن فيه القسمة الخارجية وهذا رد على ما قال
الاشراقيون ان التفاوتين راجعان الى التفاوت في الكمال والنقصان قال العلامة الشيرازي في شرح
حكمة الاشراق ان المشائين زعموا ان العرف لا يطلق الاشد على الجوهر فهو ليس بشيء لان الحقائق لا تبتني على
الاطلاقات العرفية وهو مغلطة فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال خط اشد خطية في اللغة حكموا بعدم قبول الخط

الاشدية وهو فاسد جدا نعم ان لم يطلق الشارحية فقد يطلق الشارحية طولا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة فيه
شدة في الخط فتبين انهم ناقضوا انفسهم وان لم يصرحوا به في اللفظ والحاصل ان التفاوت بالشدة والضعف
راجعان عند الاشراقية الى التفاوت بالكمال والنقصان واما المشائية فهم ينكرون رجوع التفاوت بالشدة
والضعف الى التفاوت بالكمال والنقصان ويقولون ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا والاختلاف بين
السوادات بفصول مقومة لا بالنوع عند الاشراقية فالشديد والضعيف متفقان نوعا والاختلاف بينهما بنفس الماهية
السوادية المتفاوتة كمالا ونقصانا والعجب من اتباع المشائية انهم يفرقون بين الاشد والاضعف والازيد
والانقص بان احدهما يتفاوت بالفصول والآخر بالعوارض مع انكما يقال في كون الاشد والاضعف متغايرين
نوعا يمكن القول بمثله في الازيد والانقص لا سيما في العدد كما لا يخفى على المتامل قال بعض الاعاظم
قد في حواشي الحاشية القديمة ان هذا النزاع لفظي فالاشراقيون لما رأوا ان الكم وغيره التفاوت بينهما
بالكمال والنقصان لم يفرقوا بالاسامي والمشاؤن لما رأوا ان التفاوتين مختلفان في الاحكام لان التفاوت
في الكميات انما يكون بحسب الوضع ويتصف بالنسبة الصحيحة والكيفيات لا تتصف بذلك فرقوا بالاسامي فسموا
التفاوت في الكيف شدة وفي الكم زيادة وما نظروا في ذلك اطلاق اللغة ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان هذا النزاع
ليس بلفظي وستعرف وجها آخر ينكشف به ان النزاع في هذا الاطلاق ليس براجع الى الاطلاق اللفظي فقط
فافهم قوله وسيجيء اليها آه قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني لو اراد بالتحليل صحة التقسيم فلا نم ان السواد
الشديد مثلا يصح تقسيمه الى السواد الضعيف وزيادة كيف وقد ذهب القوم الى ان كل مرتبة من مراتب السواد
نوع بسيط لا يصح ان ينقسم الى مرتبتين آخريين وان اراد به توهم التقسيم فعدم جريانه في الذاتي مم اذ لا حجر في توهم
الناطق الذي هو في الذكي الى ما في الغير وزيادة واجاب عنه المحقق الدواني بان الترديد الذي ذكره في
التحليل قبيح لظهور ان المراد من التحليل هي القسمة الوهمية كما اشتهر بين القوم اطلاق التحليل بهذا المعنى
وظهور ان ذلك لا ينافي البساطة ولا يستلزم التركيب قوله الا كون الامثال المنتزعة آه قال في الحاشية
لا يخفى عليك ان الامثال المنتزعة في الاشد بمحض الاختراع ليس لكل منها منشأ الانتزاع في نفس الامر
بخلاف المنتزعة عن الازيد فانها من الامور الانتزاعية التي لها وجود في نفس الامر فهم انتهت انتهى نعلم
ما في هذا الكلام من الوهن والسخافة اما اولا فلانك قد عرفت آنفا من كلام المحقق الدواني ان القسمة الوهمية
كما تجري في المركب كذا تجري في البسيط ايضا وان التقسيم الوهمي لا ينافي البساطة ولا يستلزم التركيب فلا وجه

لكون الامثال المتفرقة في الاشد بمحض الاختراع وآثارنا بافلان افراد الكيفيات كالحرارة والبرودة مثلاً موجودة في الخارج ومتخالفة بالشدة والضعف اذ التحرك اتحهم من احدهما الى الآخر فبعض افراد الحرارة شديدة من بعض وكذا افراد البرودة وبالجملة وجود الحركة الكيفية استلزمه للمقرر والتدريجي منه الملتئم من الكيفيات الشديدة والضعيفة بدل دلالة واضحة على انحلال الكيفية الشديدة الى الضعيفات وسنعرف الشارح ايضا القول بان الامثال المتفرقة في الاشد بمحض الاختراع ليس بشيء كما لا يخفى على المتامل واعلم ان بهمنيار فسر الشدة بما يتناول الزيادة ايضا حيث قال ان الشدة ازدياد طبيعة العام نفسها في بعض الافراد والضعف ما يقابله كالطويل بالقياس الى الذراع والذراعين فالاسود بالقياس الى الفحم والقير فان الطول والسواد في الذراعين والقير ازيد منهما في الذراع الواحد والفحم واعترض عليه المحقق الدواني بانه لم يفرق بين الشدة والضعف والزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم وتعقب عليه معاصره بانه ان اراد ان الشدة والضعف بالتفسير المذكور في كلام بهمنيار من خواص الكيف فهم ضرورة انهما بالتفسير المذكور اعم ويتنبه على ذلك بالتمثيل بالطويل ولذا كان حصر القوم الاختلاف المعتبر في التشكيك في الثلثة المشهورة ولم يعدوا الزيادة والنقصان منها وان اراد انهما بمعنى آخر من خواص الكيف فغير مفيد والعجب ان الشدة بالمعنى الذي ارتضاه هذا القائل وهو حصول كمال الطبيعة بمعنى ان يكون بحيث ينحل الى اكثر ما ينحل اليه ما هو اضعف منه ليس من خواص الكيف ايضا بل هو اعم مما فيهما في الكم فباي معنى حكم بانهما من خواص الكم واجاب عنه المحقق الدواني بان هذا الايراد على تعريف بهمنيار حيث عرف الشدة والضعف بما يشمل الزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف على ما حقق في موضعه من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم فتفسير الشدة والضعف بما يشمل الزيادة والنقصان والتمثيل بالطويل مخالف للتحقيق بل للعرف العام ايضا اذ لا يقال في المتعارف ان الخط الطويل اشد من الخط القصير بل يقال انه ازيد منه والترديد الذي ذكره خارج عن نهج الاستقامة لان حاصل الايراد ان تفسير الشدة والضعف شامل للزيادة والنقصان وهو خلاف العرف الخاص والعام ولا يتجه في جوابه ان يقال ان الشدة والضعف بتفسيره ليس مخصوصين بالكيف اظهر ذلك ان تفسير احد الكم بما يشمل الكيفية بتناول مثلا الكم عرض لا يقتضي لذاته نسبة فيورد عليه انه يدخل فيه الكيف وهو ليس كما يقال في جوابه انه ان اردتم انه ليس كما بهذا التفسير فممنوع ضرورة انه كم بهذا التفسير وان اردتم انه بمعنى آخر ليس كما فغير مفيد فقي له انما حسب لوجوده

قال في الحاشية التباين في الوضع دون الوجود كما اذا توهم نقطة بين خط فان اجزائه متباينة في الوضع دون الوجود والتباين في الوجود دون الوضع كما اذا وصل خط براس خط آخر فانهما متمائزان فيه دون الوضع والتباين فيهما كما اذا وقع خط فوق خط آخر كالخطوط المستقيمة الغير المتداخلة ممتد برانتهت اعلم ان عبارة هذه الحاشية مسروقة عن حواشي الحاشية القديمة فان المحقق الدواني قال فيها التباين في الوضع دون الوجود كما اذا توهم نقطة بين خط فان اجزائه متمائزة بحسب الوضع دون الوجود والتباين في الوجود دون الوضع كما اذا وصل راس خط براس خط آخر فانهما متمائزان فيه دون الوضع والتباين فيهما كما اذا وقع خط فوق خط آخر هذه عبارته ء اورد عليه بان الحكم بالذات ههنا هو الذي يكون معروضًا للتفاوت والراس ليس كذلك واجاب عنه الفاضل ميرزاجان بانه مثال الازيد والانقص العددي فان مجموع الراسين ازيد من راس واحد وهما متمائزان وجودًا لا وضعا لكنهما ازيد وانقص بالعرض ء الازيد والانقص بالذات هي الاثنينية العارضة لمجموعهما والوحدة العارضة لاحدهما فانهما ايضًا متمائزان وجودًا لا متمائزان وضعًا لان تمائزهما بالوضع اي بالاشارة الحسية انما هو باعتبار معروضيهما لان العدد لا يقبل الاشارة الحسية بالذات والمعروضان ههنا لا يتمائزان ولعله تسامح فاورد الحكم بالعرض ليظهر منه حال ما هو الحكم بالذات لان التمائز في الوجود دون الوضع فيه تابع لمعروضه وفيه ان الامثال هو الراس والانقص هي الوحدة والراس ليس كذلك لا بالذات ولا بالعرض وقال بعضهم ان المقصود ان الخطين المتلاقيين في الطرف لم يصيرا متصلا فهما متمائزان في الوجود دون الوضع وفيه ان تعدد الاشارة الحسية هي ان يكون حيز المشار اليه متغايرا لحيز الآخر وهو حاصل فيما نحن فيه وان لم يميز الوهم في ظاهر الامر فافهم فتفكر ثم ههنا اختلاف الافراد آه هذا ماخوذ مما قال المحقق الدواني في حاشية التجريد ان الفردان المختلفان بالشدة والضعف مشتركان في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى منوعهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالقياس الى معروضيهما كالاسود مثلا بالقياس الى الجسمين يعني ان الشدة والضعف فصلان محصلان للسواد المطلق مثلا فهما ماخوذان في ماهيتي السواد الشديد والضعيف لا في ماهية السواد المطلق وهذا الاختلاف الذي احدث تفاوتا في صدق الاسود المشتق من المعنى الجنسي للسواد على الجسمين لان مصداق حمل السواد على القير مثلا السواد الشديد وعلى الفحم السواد الضعيف واورد عليه الفاضل الميرزاجان بانه لما جاز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المبد

على الفردين بل هو اقرب ويؤكد هذا النظر ما اختاره المحقق الدواني ان الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار قال
الفاضل المحشي الشارح هذا النظر في غاية الاتجاه ولا يندفع بما اشتهر من ان مناط صدق المشتق قيام مبدأ الاشتقاق
فلا يجوز ان يكون الاختلاف عند في القائم سببا لاختلاف الصادق وهنا يختلف صدق الذاتي فالمناط فيه هو الاتحاد
ولا يتوهم حصول الاختلاف فيه وذلك لان انحصار سبب اختلاف الصادق في اختلاف مناطه غير مسلم لم لا يجوز
ان يكون اختلاف افراد الانواع مثلا سببا لكثرة صدور الآثار ويمكن ان يقال ان المشكك عند المحقق الدواني
وغيره من اتباع المشائية هو ما يكون صدقه اشد او ازيد على البعض بمعنى ان العقل بمعونة الوهم ينتزع عن احدهما
امثال الآخر ولا ريب ان هذا المعنى يتحقق في الذاتي ايضا فان الفرد الشديد من السواد يمكن ان يحلل الى سوادات
امثال ما في الاضعف وهو موجب لكثرة الصادق فالفردان قد اعتبر في احدهما ما لم يعتبر في الآخر فلزم التشكيك [illegible]
الذاتي ثم قال المحشي الشارح وما قال ويؤكد هذا النظر الخ ففيه نظر لان المحقق الدواني قال ههنا ان صدق الاسود
متفاوتة على الاجسام وصدق السواد ليس متفاوتة على السوادات وغاية ما يلزم مما اختاره من عدم الفرق بين العرض
والعرضي الا بالاعتبار ان صدق السواد ايضا باعتبار يكون متفاوتا على الاجسام لا على السوادات وهذا ليس بمناف
لما قال ههنا ثم قال قد تقرر فيما بينهم ان السواد اذا كان قائما بنفسه كان اسود فنقول اذا قام حصتان من السواد
مختلفتان بالشدة والضعف بنفسهما كان للاسود صدق عليهما ولا شك ان صدقه يكون مختلفا البتة اذ التفاوت
بينهما وبين الحصتين في هذا المعنى بالضرورة وعلى ما اختاره المحقق الدواني من كون الفرق بين العرض والعرضي
بالاعتبار يلزم اختلاف صدق السواد عليهما بالاعتبار وهو المطلوب وفيه انه ان اريد انه يلزم اختلاف صدق
السواد الماخوذ باعتبار يكون به مشابها الاسود الماخوذ لا بشرط شيء مطلقا فمسلم لكنه غير مفيد فانه اختلاف في الاسود حقيقة
وان اريد بالاعتبار الذي يكون الاسود ماخوذا بشرط لا شيء فهو ممنوع كذا افاد بعض الاعاظم والصواب ان يقال
لما ذهب المحقق الدواني الى اتحاد السواد والاسود بحسب الحقيقة واختلافهما بالاعتبار فالاسود اذا كان مشككا بالنسبة
الى افراده الشديدة والضعيفة يكون مشككا بالنسبة الى السوادات اذ لا فرق بين الاجسام والسوادات و
ظاهر ان صدق الاسود على السواد ليس باعتبار قيام المبدأ بل على طريقة صدق السواد فلزم كون السواد مشككا
بالنسبة الى السوادات فافهم **قوله** فان التشكيك في الكلي الخ اعلم ان المشائية قد زعموا ان التشكيك لا يكون
الا في الكلي العرضي والكلي يجب ان يكون محمولا على افراده مواطاة والمشتقات كليات عرضية بالنسبة الى معروضاتها
ومحمولة عليها بالمواطاة فيمكن ان تكون مشككة بالنسبة اليها دون المبادي وان كانت خارجة عن المعروضات

لكنها لعدم حملها مواطاة لا تكون بالنسبة اليها كليات فلا تكون مشككة بالنسبة اليها واما بالنسبة الى حصصها وان
كانت محمولة بالمواطاة لكنها ذاتية لها فلا تكون مشككة ايضا فالتشكيك انما يجري في المشتقات دون المبادي
واما من يجوز حمل المبادي مواطاة على ما هي خارجة عنها فقد جوز التشكيك فيها ايضا فافهم قوله فلا استواء آه
قال في الحاشية انما فسرنا الاستواء بهذا المعنى ليكون الدليل مخصوصا بنفي الاولوية والاولية في الذاتي لا مطلق
الاستواء الشامل لجميع وجوه التشكيك فلا يتوهم ان ثبوت الاستواء يجري في انتفاء الاخيرين ايضا فما وجه تخصيص
هذا البيان في انتفاء الاولين انتهت لتفصيل ما في الحاشية ان المحقق الدواني قال في الحاشية القديمة اما
انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له وقال في الجديدة اردت عدم الاختلاف
بالاولوية والاقدمية فان هذا ضروري بخلاف الاختلاف في الشدة والضعف والزيادة والنقصان ولذا ذهب
بعض الحكماء الى قبول الذاتيات الاختلاف فيها فيحتاج الى الدليل واورد عليه معاصره بان استواء نسبة الذاتي
الى افراده هل الكلام الا في انه يلزم استواء نسبته اليها حتى تكون متواطيا او لا يلزم ولكن حتى جاز كونه مشككا
ولو سلم استواء نسبته اليها الكلي فلا يكفي نفي جميع اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة والعجب انه خص هذا
بنفي الاولين واجاب عنه المحقق الدواني بان المراد بالاستواء هو الاستواء المستلزم لنفي الاقدمية والاولوية
فبطلان التشكيك بهذين الوجهين بين لا يحتاج الى دليل وما ذكر في صورة الدليل تنبيه والقرينة على هذا التخصيص
سياق العبارة حيث فصل بين هذين القسمين والقسمين الاخيرين واستدل على بطلان الاخيرين دون الاولين
بل اقتصر على التنبيه المشتمل على التفصيل ما وسينكشف لك جلية الحال فيما سيأتي من المقال ان شاء الله تعالى
قوله والا يلزم مجعولية الذاتي آه اعلم ان المشهور ان الذاتي غير معلل ويدل عليه من كلام المحقق الطوسي في شرح
الاشارات ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له لا يعلل حيث قال فيه لا يجعل التعريف الذاتي عن غيرها والعقلاء قد ذكروا
لها ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا وتصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج في
اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا فان جاعله سوادا جاعله
لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي بمعنى اختاره
بالقياس الى الشيء الذي هو ذاتي ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الاخيرتين فان
الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في الذهن
والذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل جميع ما عداه من خارج حقيقية او نفس حقيقية والعرضي اللازم يلحقه بعده آه

فانه من معاولاته وعلل المهية هي غير علل الوجود انتهى ويحوم حول هذا الكلام ما قال العلامة الشيرازي في شرح
حكمة الاشراق عند قول الشيخ المقتول المقدم اللازم التام يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث
الى المثلث اي كنسبة الزوايا الثلث فانها ممتنعة الرفع في الوهم وليس ان الفاعل جعل المثلث ذا زوايا الثلث اذ
لو كان كذلك لكانت اي الزوايا الثلث ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث بدونها اي دون
الزوايا الثلث وهو محال لامتناع تحققه دونها فليس كونه ذا زوايا ثلث بجعل جاعل بل عانه نفس المثلث لا غير
واليه اشار بقوله لذاتها اي لذات الحقيقة لا الفاعل خارج وهذا مذهب لبعض الحكماء وعند البعض علته علة الحقيقة بتوسطها
وهما صحيحان بجواز اسناد المعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى كون اللازم لا بجعل جاعل انه
ليس لفاعل مباين لها اي للحقيقة وعلتها او بعض الصفات يحتاج معها الى غيرها الا انه ليس لفاعل اصلا والذاتي
كالحيوان للانسان يشارك اللازم في هذا المعنى لانه ايضا ليس لفاعل مباين للانسان وعلته لان الذي جعلها انسانا
ومثلثا جعلها حيوانا وذا الزوايا اذ لو اختلف الجعلان لامكن جعلها انسانا ومثلثا دون جعلها حيوانا وذا الزوايا وهو
محال واللازم والذاتي وان اشتركا في هذا لكن لم يمتنع اسناد اللازم الى المهية لتاخره عنها بخلاف الذاتي لتقدمه
عليها فتعين اسناده الى علة المهية هذا كلامه وهذان الكلامان نصان على ان ثبوت الذاتي للذات محتاج الى علة
غاية الامر انه لا يحتاج الى علة غير علة الذات لانه غير محتاج الى جعل الذات وذلك لان اتصاف الشيء بما هو ذاتي له
لعدم كونه واجبا بالذات محتاج الى علة هي علة مصداقه الذي هو نفس الذات وكذا ثبوت الشيء لنفسه نعم لا يحتاج الى
علة مغائرة لعلة ذاته وهذا ما قال المحقق في شرح الاشارات فان ما جعله سوادا جعله ولا لونا وهو ما قال العلامة
الشيرازي في شرح حكمة الاشراق فان اتصاف الذات بالذاتي لما لم يكن واجبا بالذات فلا بد له من علة وعلته
لا يمكن ان يكون مباينة لعلة الذات اذ لو كانت علته مباينة لعلة الذات لامكن جعل الانسان انسانا من دون
جعله حيوانا وهذا محال وهذا هو ما حققه المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان الجعل متعلق ابتداء بنفس المهية ثم العقل
ينتزع عنه كونها هي وكونها ذاتياتها فلا يحتاج هناك الى جعل جديد غير جعل الذات لانه غير محتاج الى جعل الذات ايضا
كما توهم صاحب الافق من ان ثبوت الذاتي للذات غير مجعول اصلا لانه قول بكون الحكاية واجبة بالذات مستغنية
عن العلة مطلقا مع كون المصداق المحكي عنه ممكنا محتاجا اليها ولا يريب من له ادنى فطنة ان تجويز استغناء الممكن
عن الجاعل مطلقا والقول لوجوب الحكاية بالذات مع كون المحكي عنه ممكنا سفسطة محضة وسيجيء ان شاء الله تعالى
نقل قول صاحب الافق المبين مع ما فيه من الاختلال فانتظره **قوله** واورد عليه بان القوم آه محصل الايراد

انهم قد صرحوا ان حمل العالی علی السافل بواسطة حمل العالی علی المتوسط فکون الانسان جسما معلل بکونه حیوانا فعلی
تقدیر جعله وسطا لثبوت الجسم للانسان کان برهانا لمیا وهذا صریح فی جریان العلیة فی الذاتیات ضرورة ان الشیء ما
لم یصر حیوانا لم یصر انسانا وما لم یصر انسانا لم یصر زیدا وتفصیله ان الشیخ قد ذکر فی برهان الشفاء فی بیان البرهان
اللمی ان جمیع ما هو سبب لوجود المطلوب اما ان یکون سببا لنفس الحد الاکبر مع کونه سببا لوجوده للاصغر او لا یکون
سببا لوجود الحد الاکبر فی نفسه ولکن لوجوده للاصغر فقط مثال الاول ان حمی الغب معلولة لعفونة الصفراء علی
الاطلاق ومعلولة ایضا لوجودها لزید ومثال الثانی ان الحیوان محمول علی زید بتوسط حمله علی الانسان فالانسان علة
لوجود زید حیوانا لا ان الحیوان محمول اولا علی الانسان والانسان محمول علی زید فالحیوان محمول لذاته وکذلک الجسم محمول
اولا علی الحیوان ثم علی الانسان فالحیوان وجوده للانسان علة وجود الانسان جسما فاما علی الاطلاق فلیس الانسان
وحده علة لوجود الحیوان علی الاطلاق ولا الحیوان وحده علة لوجود معنی الجسم علی الاطلاق ثم قال بعد شیء من الکلام
ان الجنس علة للنوع فی حمل فصل الجنس علیه کما هو علة له فی حمل جنس الجنس علیه فقد تبین من کلام الشیخ ان
ثبوت الذاتی للذات یکون معلولا وان ثبوت الذاتی السافل للذات علة لثبوت الذاتی العالی لها واذا
کانت الذات حدا اصغر والذاتی العالی حدا اکبر والذاتی السافل حدا اوسط کقولنا الانسان حیوان وکل حیوان
جسم کان البرهان لمیا فیکون ثبوت الجسم للانسان معلولا لکون الانسان حیوانا وان الجنس کالحیوان علة
لحمل فصل الجنس کالحساس علی النوع کالانسان کما انه علة لحمل جنس الجنس علیه قال فی فصل من فصول برهان
الشفاء انه مما یشکل اشکالا عظیما ان الحیوان کیف یکون سببا لکون الانسان جسما علی ما ادعینا فانه ما لم یکن الانسان
جسما لم یکن حیوانا وکیف یکون سببا لکون الانسان حساسا وما لم یکن الانسان حساسا لم یکن حیوانا لان الجسم و
الحس سببان لوجود الحیوان فما لم یوجد الشیء لم یوجد ما یتعلق وجوده به واجاب عنه بعد تفصیل القول فی الفرق
بین المادة والجنس وبین الصورة والفصل بما محصله ان المادة والصورة علتان لوجود النوع المرکب فهما
متقدمتان علیه ولیستا محمولتین علیه بها باعتبار کونهما جنسا وفصلا لیسا متقدمین وجودا علی النوع بل هما موجودان
بوجوده ولذا یحملان علیه ان للجنس الاعلی او فصله اعتبارین احدهما اعتبارهما من جهة طبایعهما والثانی اعتبارهما
من جهة ما لهما نسبة الی موضوعاتهما فاذا اعتبرناهما بالاعتبار الثانی لم نجد الجنس الاعلی یوجد اولا بنفسه للنوع ثم یتلوه
الجنس الذی دونه ویحمل بعده بل نجد کلما هو اعلی تابعا فی الحمل للاسفل، فانه لا یحمل جسم علی الانسان الا الجسم الذی
هو الحیوان فشرط الجسم الذی یحمل علیه ان یکون حیوانا فما یحمل علیه الجسم اولا هو الحیوان ثم للانسان فالحیوان

علة لثبوت الجسم للانسان وان كان الجسم المحمول على الانسان علة لوجود الحيوان ولا ينافي ذلك كون الحيوان
علة لوجود الجسم للانسان فربما وصل المعلول الى الشيء قبل علته بالذات فيكون سببا لوصول علته اليه ووجودها
له اذا لم يكن وجود العلة في نفسها وجودها لذلك الشيء واما اذا مثل وجود العرض في نفسه وجوده في موضوعه فان
العلة فيهما واحد وليس كذلك حال الجسم والانسان فانه ليس وجود الجسم هو وجوده للانسان والحاصل ان كون الانسان
جسما اي هذا الاتحاد معلول للحيوان وان كان وجود الحيوان في نفسه معلولا للجسم قال فقد بان لنا ان الجنس الاقرب
اذا نسب الى النوع بالفعل ونسب الجنس الذي يليه الى ذلك النوع بالفعل ونسب فصله الى ذلك النوع بالفعل
لم يكن نسبة معنى الجنس وفصل الجنس قبل نسبة الجنس وان ذلك ليس كما ياخذ الاخذ طبيعة الجنس والفصل
هذا نهاية غير منسوبة الى شيء بعينه حتى يكون ما هو اعم مما يجوز ان يوجد وان لم يوجد ما هو اخص وفرق بين ان يكون قبل
في الوجود مطلقا وان يكون قبل في الوجود بشيء فقد اتضح من ذلك ان الشبهة منحلة وهذا التبيين بيانا ونتبع اذا
ما علمنا في الامور البسيطة فانه لا يجوز ان يوجد معنى اللون لشيء ثم يوجد له البياضية بل الموجود الاول له البياضية و
اذا وجد الشيء بياضا او سوادا تبعه وجود الشيء لونا وان كان اللون اعم من البياض وقد لا يوجد حيث لا يوجد
البياض لكنه يوجد بجزئيات البياض لانه موجود للبياض اذا كان معنى فصل الجنس وجد به يوجدان للجنس
وان لم يوجد النوعية المعينة ولا يوجدان للنوع الا وقد وجد الجنس فيها اذن لمعنى الجنس قبليها بالمعنى النوع وظاهر
ان وجودهما للجنس بذاته ووجودهما للنوع بالجنس فاذن الجنس سبب في وجودهما للنوع لان كلا منهما بذاته سببا
لما ليس بذاته وكذلك حال ما تحت النوع من النوع هذا كلامه ووجه كون البيان في البسائط اوضح انها ليس لها
مادة وصورة في الوجود حتى يكونا متقدمين عليها فيظن ان اللون مثلا متقدم على البياضية فكيف يكون البياضية علة
لوجود اللون بجزئيات البياض بخلاف المركبات فان لها مادة وصورة في الوجود متقدمة فيمكن ان يظن ان وجود
المواد والصور بجزئيات المركب لا يكون معلولا للمركب لسبق وجودها على المركب وهذا من بعض الظن لان سبق وجودها
على المركب انما هو باعتبار جهة كونها موادا وصورا ولا كلام باعتبار تلك الجهة وانما الكلام باعتبار كونها اجناسا وفصولا
ووجودها بهذا الاعتبار هو وجود النوع فلا تقدم وجودها على وجود النوع والحاصل ان وجود الاجناس والفصول في انفسها
وان كان قبل النوع لكن وجودها بجزئيات النوع ليس قبل النوع وانما هو بسبب النوع ولا يلزم من قبلية وجودها
في انفسها ان لا يكون وجودها الرابطي بسبب النوع لان وجودها في انفسها ليس هو الوجود الرابطي فزعم ان ثبوت
الذاتيات لما هي ذاتيات له ليس معللا ومجعولا اصلا كما زعمه الشارح واضرابه باطل اذ قد ظهر من كلام الشيخ ان

ثبوت الذاتي الاعلى للذات المعلول لثبوت الذاتي الاسفل له فلا معنى لكون ثبوت الذاتيات لما هي ذاتيات له
غير محتاج الى الجعل اصلا وايضا قد استبان من كلام الشيخ ان وجود الذاتي الاعلى في نفسه ان لم يكن معلولا
للذاتي الاسفل لكن ثبوت الذاتي الاعلى لنفس الذات يكون معلولا للذاتي المتوسط بين الذاتي الاعلى وبين
الذات فتقرر الذاتي الاعلى ووجوده وان كان عين تقرر الذات ووجودها لكن يجوز ان يكون وجوده للذات
معلولا لعلة لا تكون هي علة لتقرره ووجوده في نفسه فلا ينبغي ان يقال ان وجود الجسم في نفسه لما كان عين
وجود الانسان مثلا ولم يكن معلولا للحيوان فلا يكون وجود الجسم للانسان اي كون الانسان جسما ايضا معلولا
للحيوان وبالجملة على تقدير كون ثبوت الذاتي للذات معلولا لثبوت الذاتي الاسفل له لا معنى للقول بعدم
كون ثبوت الذاتيات لما هي ذاتيات له مجعولا معلولا وهذا يستلزم بجريان العلية والمعلولية في الذاتيات
وما قال بعض الاكابر في حواشيه على الحاشية القديمة ان جعل الجنس هو جعل الفصل وكذا جعل النوع هو
جعل الجنس والفصل فلا يعقل كون الانسان جسما حيوانية فلا يعقل ثبوت الذاتي للذات اصلا لا بالذات
ولا بامر آخر وايضا ان نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له بالوجوب فلا يكون معلولا لشيء اصلا والا كان ثبوته في
نفسه ممكنا والضرورة شاهدة بان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له متحقق بدون ان يتقدمه شيء وواجب كوجوب
الذات لنفسها البيهي انتهى ولا فلان قوله ان جعل الجنس اه وان كان حقا لكن يجوز ان يكون ثبوت الذاتي
الاعلى لنفس الذات معلولا للذاتي المتوسط بين الذاتي الاعلى وبين الذات كما عرفت آنفا واما ثانيا فلان قوله
وايضا نسبة الذاتي آه في غاية السخافة لان حمل الذات على نفسها وحمل ذاتياتها عليها عبارة عن تحقق مصداقه
الذي هو نفس الذات ونفسها مجعولة قطعا فالقول بعدم مجعولية نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له قول بمجعولية المصداق
المحكي عنه مع عدم مجعولية الحكاية غير معقول واما ثالثا فلان قوله والضرورة شاهدة آه في غاية الوهن اذ لا ريب ان
ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له حادث بعد ما لم يكن فلا معنى لكونه واجبا بالذات وبالجملة صدق حمل الذات على
نفسها وكذا صدق حمل الذاتيات عليها ممكن قطعا وكل ممكن لا بد وان يحتاج الى جاعل فلا معنى لانكار كونه مجعولا
اذ هو قول باستغناء الحادث عن الجاعل ولا يمكن التفوه به الا من نفاة الصانع وبهذا ظهر سقوط
قوله وواجب آه واذ لا ريب ان نفس الذات ليست بواجبة بل هي مجعولة ومعلولة ووجوب ثبوت الذات لنفسها
حكاية عن نفس الذات ولما كانت نفس الذات مجعولة ومعلولة فلا محالة يكون ثبوت الذات لنفسها الذي هو
حكاية عن نفس الذات ايضا مجعولا معلولا والا يلزم كون الحكاية واجبة بالذات مع كون المحكي عنه ممكنا بالذات

ثم قال لا يبعد ان يقال ان مقصوده ان حمل المتوسط واسطة في الاثبات ولا منافاة في ذلك وهذا ايضا
سخيف لانه مخالف لما صرح به الشيخ في برهان الشفاء وقد مر نقل كلامه فتذكر وتامل **قوله** ولا يوجب التشكيك
انت تعلم انه ان اراد بكون الحيثية التي هي مصداق الحمل واحدة انها واحدة في جميع الصور بلا تغاير اصلا ففساده
ظاهر ضرورة ان مصداق الحمل في بعض الصور نفس الذات وفي بعض الصور كونه جزء منها بلا واسطة وفي بعضها كونه جزء منها بواسطة وان
اراد به ان الحيثية التي هي مصداق الحمل ليست خارجة عن الذات فمسلم لكن يرد عليه ان الجسم النامي مثلا
جزء للحيوان وجزء جزء للانسان فيختلف صدقه بالاولوية والاقدمية على انك قد عرفت ان التقرر الذاتي ووجوده
وان كان عين تقرر الذات ووجودها لكن ذلك لا ينافي كون ثبوته للذات لعلة لا تكون علة لتقررها ووجودها
في نفسها وبهذا ظهر ان ما قال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله ولا يوجب التشكيك لان الحيثية التي هي
مصداق حمل العالي على المتوسط هي بعينها حيثية حمل ذلك على السافل وليست ههنا حيثيات متعددة بحسبها يختلف المصداق ويلزم التشكيك ليس بشيء
ثم قال في تلك الحاشية ان المعتبر في التشكيك صدق الكلي على الافراد المتباينة على وجه التفاوت وههنا
ليس كذلك انتهت اعلم ان المحقق الدواني بعد تسليم ان بعض الذاتيات يعلل ببعض بمعنى ان ثبوت بعض
الذاتيات للشيء علة لثبوت بعض آخر منها لذلك الشيء قال هذا لا يوجب التشكيك لان التقدم والتاخر في التشكيك
انما يعتبر في امور مختلفة متباينة لا يحمل بعضها على بعض لا في امور مختلفة بالعموم والخصوص ويرد عليه ان كثيرا
ما يكون مفهوم عين ماهية بعض افراده الحقيقية وجنسا بالنسبة الى آخر كالحيوان فانه جنس للانسان وعين ماهية
المادة التي هي الحيوان لا بشرط فان المادة العقلية عين المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في
الخارج ومعلوم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا الحقيقة الجنسية ضرورة ان القيد العدمي ليس داخلا في
حقيقة الامر الموجود في الخارج **قوله** وان المراد بالعلة آه يعني ان المراد بالعلة في التحويل وليس من التشكيك
المقتضي اي الجاعل والفاعل لا المطلق والحيوانية ليست علة جاعلة لثبوت الجسم للانسان ثم انت تعلم ان هذا الكلام
لعله مبني على ما زعم صاحب الافق المبين ان نفس تقرر المهية الذي هو اثر الجعل البسيط انما يستند الى الجاعل
واما سائر العلل فانما يستند اليها نفس موجودية المهية وهذا مع كونه غير محصل اذ الوجود على تقدير القول بالجعل
البسيط معنى انتزاعي لا تحقق له في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل انما التحقق لمنشأ انتزاعه فاثر
العلة مطلقا جاعلة كانت او غير جاعلة لا يمكن ان يكون هو الوجود الا بمعنى ان منشأ انتزاعه هو اثر العلة
واثرها ليس الا نفس المهية والجاعل وغيره سواسيان في هذا الحكم وهذا لا يجدي نفعا فيما هو بصدده اذ على تقدير

كون بعض الذاتيات علة لبعض آخر منها يحقق التشكيك قطعًا ومع ذلك فى هذا الجواب تسليم لكون التشكيك متحققا
فى الذاتيات اذ نفى كون بعض الذاتيات علة جاعلة لبعض آخر منها لا ينفى كون بعضها متقدما على بعض
منها كما لا يخفى على المتامل والتحقيق ان تقدم الفاعل التام على معلوله وكذا تقدم العلة مطلقا على معلولها
تقدم بالمهية عند الاشراقية القائلين بالجعل البسيط فان التاثير والتاثر عندهم انما يكون فى نفس المهية
والوجود عندهم امر اعتبارى انتزاعى منتزع عن نفس المهية المجعولة عبارة عن جعل مصداقه والتاثير فيه عبارة
عن التاثير فى مصداقه فالجوهر مثلا لاختلاف الصدق عندهم مقول على افراده بالتشكيك اذ كان بعض
الجواهر علة لبعض آخر نعم عند المشائية تقدم العلة على معلولها ليس الا بحسب الوجود لا بحسب المهية فلا يكون
صدق الجوهر مثلا على الجواهر مختلفا بالاولوية والاقدمية فتامل قوله اما انحصار الافتراق آه قال فى المحاكمة
ذهب الاشراقيون واتباعهم الى ان افتراق المتمائزين فى التقرر وفى لحاظ العقل ليس منحصرا فى الافتراق
بحسب سنخ المهية بدون الاشتراك فى امر وجودى اصلا او بحسب الفصول والعوارض اللاحقة المصنفة او المشخصة
بعد الاشتراك فى الذاتى كما ذهب اليه المشاؤن واتباعهم فان القسمة غير حاصرة بل قد يكون بكمال نفس المهية
ونقصها على ان يكون سنخ المهية من حيث هى هى مراتب فى الكمال والنقص بالقياس اليها انفسها لا بامر زائد
عليها فى الوجود او فى لحاظ العقل فالمتحصل فى كل مرتبة بعينها نفس جوهرية المهية على الشدة والزيادة والضعف
والنقصان هذا هو صريح الفرات قال المعلم الاول للحكمة اليمانية آه اقول قال بعض اتباع المشائية فى جوابهم
ان لم يكن فى الاكمل شئ ليس فى الانقص فلا افتراق وان كان اذا معتبر فى سنخ المهية فلا اشتراك اما
زائد عليها فيكون اما فصلا مقوما او عرضا ليس فى مستقر الانحصار ولا يخفى ان هذا صريح المتنازع فيه بالبسيط القائلون
الفارق بكمالية نفس المهية كالسواد والحرارة ونقصها لا ينفى زائد لا داخلا ولا خارجا غير مستقر بين فى سنخ المهية لكن
لها وحدة مبهمة عرضية بحسب مراتب نفسها بالكمال والنقصان القوى ازائد ويقولون ان لم يكن فى الاكمل شئ
اى امر هو مصداق ومنشأ انتزاعه فلا فرق كما فصلناه فى الكتاب فهذا منقر اثبات الانحصار وعلى حد
حريم النزاع كما لا يخفى انتهت اقول انه قال معلم الشارح فى التقديسات ما محصله سيجيء فى طبقات الصناعة ان
المشائية تذهب الى ان كل متمائزين فى التقرر وفى لحاظ العقل اما ان يتمائزا بتمام المهية ليس بينهما اشتراك
طبيعة ما مشتركة جوهرية اصلا او بعضه فى سنخ المهية فهناك طبيعة ما مشتركة جوهرية هى الطبيعة الجنسية ومنضمات
اليها هى فصول ومقومات والمحصل عند التمام افراد نوعية لذلك الطبيعة والتمام لتمام انحادى على

سبيل التعيين والتحصيل وعلى الجهة التي اومأنا اليها من قبل او هما مشاركان في الحقيقة النوعية والماهية فاما
مشتركة بينهما وانما الافتراق من الماهية بانضمامات عرضية لاحقة مصنفات ومشخصات والتحصيل بالانضمام
افراد صنفية بجوهر الماهية وافراد شخصية والانضمام انضمام افتراقي لتخصص … التعيين وتشخيص … الاشارة …
يصح قسم رابع بل القسمة مستوفاة بالاربعة والرواقية والاسبيا الاشراقية …
ذاهبة الى ان الافتراق ربما يكون لا بسنخ الماهية ولا بجزئها والاعراض منها ولا بلواحق زائدة من فصول او مصنفات
او عوارض ولواحق بل انما يكون بكمال نفس الماهية ونقصها على ان يكون سنخ الماهية … مراتب في
الكمالية والنقص وعرض بالتفاوت الى مراتب نفسها وارسالها … بالقياس الى افرادها …
لنفس الماهية وامرا آخر زائدا عليها في الوجود او في العرض …
والتحصيل من الفصلات افراد شتى القدر بالمقدار … هو العرض في
نفس الماهية بالشدة والضعف فانما التحصيل في كل … بينهما … بالشدة والضعف والازدياد
او على الضعف والنقصان فهذا تحديد حريم النزاع ثم قال اني اقتضي …
عليه فمانذا ولنة الانزاع انه ان لم يكن في الاكمل شيء ليس في الانقص فلا افتراق وان كان فاما … سنخ الماهية
فلا اشتراك واما زائد عليها فيكون لا محالة … او عرضا لاحقا ليس في مستقر الانحصار والاعلى …
الحدود والبيوا يعرفون التفارق بكمالية نفس الماهية كالسواد والحرارة … زائد … غير …
في سنخ الماهية بل لها وحدة … بحسب مراتب نفسها في الكمالية والنقصية … الاسلاف
كالشيخ في الشفاء وغيره من اتباعه وهو ان ذات كل شيء واحدة فيجب ان يكون ذات الشيء لا يزداد ولا ينقص فانه
ان كان هيئة الشيء وذاته هو الانقص من حدود الزيادة والنقصان والازيد غير الانقص … غيره ذاته وكذا ان كان
الوسط والا المعنى المشترك للثلاثة الذي ليس واحدا بالعدد بل بالعموم فليس هو ذات الشيء الواحد بالعدد فاليس
كذلك ان الزائد والناقص والوسط مشترك في معنى واحد هو ذات الشيء فاذن ان كان في … الحريم لكنه ليس على
مستقر الانجرار والاستقامة فان ما لا يحتمل الاشتراك والتقسيم … انما هي الوحدة العددية الشخصية …
واما الوحدة بالعموم وهي الوحدة المبهمة التي للطبائع المرسلة … الوحدة العددية … الشخصية المبهمة التي هي
لهيولى عالم الاسطقسات فلعلها … بيان انحفاظ الذات الواحدة المبهمة … في المراتب المتكثرة …
ان في الطبيعة المرسلة عرضا بحسب انواعها … بالفصول … بالمشخصات فقد يكون

فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمالية والنقصية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون ابهامها بالقياس الى الافراد
النوعية والافراد الشخصية فكذلك يكون بالقياس الى مراتب التامية والنقصية والطبيعة المرسلة الواحدة في
حد نفسها بالوحدة المبهمة العمومية تعم المراتب باسرها في جميع الصور وكذلك سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات المبهمة
الواحدة بالشخص بالقياس الى مراتب التنوعات والتشخصات التي لها بالعرض انتهى وتحقيق المقام ان الاختلاف
والتفارق بين شيئين يكون على اربعة انحاء فانه اما ان يكون بنفس المهية او بجزئها او بالعوارض او بتمام
المهية ونقصانها فيكون التام والناقص متحدين في المهية النوعية مختلفين بتمامها ونقصانها في نفس ذاتها
فبعد الاتفاق على الثلثة الاول اختلفوا في النحو الرابع من الاختلاف فاثبته الاشراقيون ونفاه المشاؤن
فعند الاشراقية لما لم يكن الوجود وكذا التشخص الذي هو عين الوجود او مساوق له امرا زائدا على المهية عارضا
لها في نفس الامر انضماما او انتزاعا والا لزم كون التشخص متقدما على نفسه بالوجود والتشخص ضرورة ان تشخص الحال
وتعينه فرع تشخص المحل ولا هو داخل في مهية الشخص بمنزلة الفصل اذ يلزم على هذا ان لا يكون النوع حقيقة
محصلة يكون وجود الشخص بعينه وجود الطبيعة وهي بنفسها من غير زيادة حيثية ما عليها انضمامية معنى ما اليها
متعين في انحاء الوجود وتتفاوت بالكمال والنقصان بمعنى ان المهية الواحدة في بعض مراتب الوجود والظهور
تصير كاملة بنفسها وفي بعض آخر منها تصير ناقصة بها نظرا على ان الوجود والتشخص ليسا من عوارض المهية في
نفس الامر بل حالها بالنسبة الى المهية حال الانسانية بالقياس الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست
من عوارض الانسان في نفس الامر بل هي منتزعة عن نفس ذات الانسان كذلك الوجود والتشخص ليسا من عوارض
المهية في نفس الامر انضماما او انتزاعا بل الوجود وكذا التشخص امر انتزاعي منتزع عن نفس المهية بلا زيادة حيثية
ما عليها والنضياف امر اليها والمشائية لما زعموا ان الوجود زائد على المهية عارض لها في نفس الامر توهموا انه لا يمكن
ان يكون نفس المهية في بعض مراتب الوجود كاملة وفي بعضها ناقصة بنفسها من دون انضمام امر وزيادة حيثية
وما قالوا ان الاكمل ان اشتمل على شئ ليس في الانقص فاما ان يكون ذلك الشئ معتبرا في نفس المهية فلا يكون
الاكمل والانقص مشتركين في المهية او لا يكون معتبرا فيها فلا يكون الاختلاف بينهما الا في الامر الخارج وان لم يشتمل
على شئ في الانقص فلا تفاوت بينهما اصلا ليس في مستقر الانحصار عند الاشراقية اذ امتياز كل متمائزين و
افتراقهما لا يلزم ان يكون بنفس المهية او بامر داخل في مهية كل منهما او بامر خارج عن مهية كل منهما بل يجوز ان
يكون الامتياز بينهما بنحو آخر وهو ان يكون نفس المهية مختلفة بالكمال والنقصان وما ذكر اتباع المشائية.

لايخفى هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان ما قال معلم الشارح في التقديسيات في غاية السخافة والسقوط لانه افتى بمخالفة المشائية من ان التفاوت بين الشديد والضعيف وكذا بين الزائد والناقص ليس بنفس الماهية بمعنى ان يكون نفس الماهية في بعض انحاء الوجود شديدة وفي بعض اخر منها ضعيفة او زائدة وناقصة بهذا المعنى بل التفاوت بين الشديد والضعيف وكذا بين الزائد والناقص انما هو بامر داخل في ذاتها بناء على كون الوجود والتشخص عندهم زائدين على الماهية عارضين لها في نفس الامر ومع هذا الفتوى قال انه لا حصر في الشقوق التي حصروه وجوزان يكون لنفس الماهية مراتب متفاوتة بالكمال والنقصان ولا يخفى على من له فهم سليم ان هذا التجويز لا يمكن على تقدير كون الفتوى على مذهب المشائية اصلا لانهم لا يجوزون كون الماهية كاملة وناقصة بنفسها من دون زيادة امر عليها وانضياف معنى اليها بل يقولون ان اختلاف الماهية بالشدة والضعف مثلا انما يكون باختلاف الشديد والضعيف بالفصول المنوعة فالفتوى على مذهب المشائية مع هذا التجويز تناقض متهافت فانظر الى هذا الرجل كيف يتهافت في اقواله ولا يبالي اين يذهب واما قول الشارح اقول آه ففي غاية الوهن والسخافة لما عرفت ان الاشراقية يجوزون كون الماهية بنفسها بلا زيادة امر عليها كاملة في بعض انحاء الوجود وناقصة في بعض آخر منها فلا يلزم عدم الفرق بين الكامل والناقص عندهم اذ الفرق بين الكامل والناقص على مذهبهم بنفس الماهية بلا انضمام امر وعروض عارض وبالجملة على تقدير كون الماهية بنفس ذاتها مختلفة المراتب في التمامية وعدمها يكون لها عرض بالقياس الى نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس الى ما وراءها وح لا ريب في عدم استقرار الانحصار فتامل ولا تخبط قوله اما ان يشتمل على شيء آه هذا ماخوذ عما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة وعبارته هكذا واما انتفاء الاخير بين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض وح لا شك ان التفاوت بالعارض لا يتاتى بينهما ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض وفيه كلام من وجوه منها ما قال معاصره انا نختار ان الاشد مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه بل معتبر في حصول بعض افراده ولا نم انه ح لا يكون بينه وبين الاضعف اختلاف فان الاختلاف المعتبر في المقول بالتشكيك ليس الا في حصوله في افراده وهو حاصل لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومهما واحدا لم يكن بينهما فرق ولا نم انه في العرضي على التقدير الاخير لا يلزم

خلاف المفروض اذ المفروض ان الاختلاف فی عارض معیّن هو المقول بالتشکیک والتقدیر الاخیر ان لا یکون
الزائد مشتهرا فیه فلم یکن هو فی نفسه اختلاف فیه کما فی الذاتی بعینه واجاب عنه المحقق الدوانی بان ما اختاره
من ان الاشد مشتمل علی امر زائد غیر معتبر فی مفهومه معتبر فی حصوله فی افراده لا یجدیه نفعا لانا نردد فی الحاصل
فی ذلک الفرد من مبدء الاشتقاق سواء کان فردا منه او حصة مثلا نقول السواد الحاصل فی القیر اما ان
یکون مشتملا علی امر لا یشتمل علیه سواد جسم آخر دونه فی السواد الی آخر الترديد ورده بانه یجوز ان لا یکون لذلک
الکلی مبدء حاصل فی افراده کالموجود والممکن وعلی تقدیر ان یکون مبدء فیها نختار ان لا تفاوت فی المبدء انما
التفاوت فی حصوله فی افراده کما نختار فی الکلی ومنها ما قال الفاضل میرزا جان فی حواشی الحاشیة القدیمة
ان قوله فی الشق الثانی من الترديد الثانی یلزم التشکیک فی الخارج ممنوع لم لا یجوز ان یکون اختلاف صدق
مفهوم علی فردین بان یکون الحصة التی یحصل منه فی فرد بعینها اشد وازید من الحصة التی تحصل منه فی فرد آخر
بعینه الا ان العقل بمعونة الوهم ینتزع من الزائد والاشد مثل الاضعف والانقص والزیادة فالزیادة ان کانت
خارجة عن الماهیة الکلیة لکنها داخلة فی حصته والقول بان التشکیک انما هو بالنسبة الی الافراد الحقیقیة لا الحصص
الاعتباریة لا یجدی نفعا کما لا یخفی علی المتامل ومنها انه منقوض بتمایز الاشخاص اذ لا ریب ان زیدا وعمروا مثلا
موجودان فی الخارج ویتمیز کل منهما عن الآخر بحیث لا یمکن حمل احدهما علی الآخر والتشخص لیس امرا زائدا عارضا
للماهیة مثل عروض الاوصاف الانضمامیة بل هو امر انتزاعی کما سینکشف انشاء الله تعالی فاما ان یشتمل احدهما
علی ما لا یشتمل علیه الآخر اولا فعلی الاول یلزم عدم الامتیاز بینهما وعلی الثانی لا یکونان من ماهیة واحدة وبعبارة اخری
ان هذا البیان جار فی تمایز الاشخاص بعینه لانه ان اشتمل شخص من الماهیة علی امر لیس فی الآخر فهذا الامر اما
داخل فیه فقد اختلف الشخصان حقیقة واما عارض فیلزم حصول التشخص قبل ان یتحصل ضرورة تقدم المعروض
علی العارض وان لم یشتمل علی امر زائد یلزم عدم الفرق بین المتشخصین ومنها ان ما ذکره مصادرة علی المطلوب اذ
الکلام فی ان التفاوت بین الشیئین قد یکون بنفس ما وقع فیه التوافق بینهما لا بما یزید علیه ولا بما یدخل فیه والحاصل
ان المتبادر ان کل متمایزین تمایزهما وافتراقهما اما بتمام ماهیتهما او بشیء داخل فی سنخ ماهیة کل منهما بعد الاشتراک
فی جزء آخر کالجنس او بامر خارج عنه بعد اتفاقهما فی تمام الحقیقة المشترکة بینهما ومنها نحو آخر من الامتیاز وهو ان یکون
نفس الماهیة مختلفة الانتساب بالکمال والنقصان وما ذکره من الدلیل لا ینفی هذا الاحتمال الذی هو محل الخلاف
ولا یخفی الا علی ظلم قد رد عنه کلام المحقق الدوانی فی حواشی الحاشیة القدیمة بان حقیقة الشارة صدق الکلی علی موضوع

واحد باصداق کثیرة و هذا انما یتأتی فی العوارض فان تکثر الاصداق لیس الا بتکثر المصداق و مصداق حمل
العوارض المبدأ القائم فاذا قام مبدأ شدید بموضوع یمکن انتزاع الضعیفات الکثیرة عنه و یحب بها یتکثر المصداق
علی الموضوع الواحد بخلاف المهیة فان المصداق فیها نفس ذات الموضوع و اذا انتزع عنه الضعیفات تکثر الموضوع
فلم یصدق الکلی علی موضوع واحد باصداق ثم قال علی هذا یصیر النزاع بین الفریقین لفظیا فان غرض الاشراق
ان المهیة فی نحو من الوجود زائد علی نفسها فی نحو آخر منه من غیر واسطة فی العروض فان الحکماء المشائیة هذا المعنی
فقولهم لیس بصحیح والا فلا کلام معهم و قال ایضا ان مراد المشائیة بالتشکیک التفاوت فی علة الصدق ولا شک ان الاباوی
علة لصدق المشتق علی ما قامت هی به الا تری ان السواد و قیامه بالمحل علة لصدق مفهوم الاسود و علیه هو متفاوت
فی ضمن السوادات اختلافا نوعیا لما تقرر عندهم ان السواد جنس والمراتب انواع وان لم یکن للتفاوت تحمل فی
العلیة و لا یتأتی مثل ذلک فی ضمن صدق الذاتیات علی ما هی ذاتیات له کالسواد مثلا بالنسبة الی السوادات
اذ لا علة للصدق ههنا اصلا فان صدق الذاتیات غیر معلل و علی هذا تقریر الدلیل ان المهیة ان لم یشتمل علی
امر زائد لیس فی الضعیف ولو بانتزاع العقل بمعونة الوهم فمصداق صدقها علیهما واحد فلا یتکثر الصدق فلا تشکیک
وان اشتمل علی امر زائد صالح للمصداقیة فاختلف الموضوع لان المصداق نفسه وان کان عارضا فالمصداق امر
عارض فاذن لم یبق التشکیک فی المهیة بل فی العوارض هکذا قرر بعض الاعلام ثم قال ان السواد الشدید
لیس الا هویة بسیطة مغائرة للهویة الضعیفة بنحو الوجود و التشخص ولیس هناک ترکیب فی نفس الامر من امثال
الاضعف فهذه الهویة بنفسها مصداق لصدق السواد و بنفسها صالحة لان یتوهم فیه امثال الاضعف فهذا انها
الشخصیة کانها سوادات فقد تکثر الصدق والحمل من دون تکثر الموضوع فان الموضوع هی الهویة البسیطة و تکثر
الصدق انما هو لکونها صالحة لذلک التوهم کما فی حمل العارض لجنسه فانه لیس هناک تکثر فی المصداق فی نفس
الامر بل انما هو لاجل کون مصداقه صالحا للتوهم المذکور و علی هذا حاصل الدلیل ان الشدید غیر مشتمل فی نفس الامر
علی امر زائد فی نفس الامر و مشتمل علیه فی التوهم لکون هویة الشدید صالحة لذلک التوهم والایهام بذلک الفرق
لکونهما مختلفین فی نحو الوجود و واحدهما صالح لتوهم امثال الآخر ولا یلزم تعدد الموضوع [illegible]
والحمل لیس الا لکون الهویة البسیطة لاجل الامثال المتوهمة فکون المهیة فی نحو من الوجود [illegible] انها
فی ذلک النحو ملتئمة من عدة افراد یا الضعیفة بل معنی انها فی نحو من انحاء الوجود [illegible] الامثال [illegible]
والوجود و هی المهیة المتشخصة بنفسها فاذن هی بنفسها موجبة لتکثر [illegible]

نفس هذه الامثال فی التوهم کما فی العارض فهذا النحو من تعدد الصدق من لوازم کون المهیة زائدة بنفسها فلا ینبغی
انکار هذا التعدد فی الذاتی مع الاعتراف بکون المهیة زائدة بنفسها ولا الاعتراف به مع انکار صحة زیادة المهیة بنفسها
فالخلاف فی هذا والخلاف فی ذلک متلازمان فلا وجه لجعل النزاع لفظیا هذا کلامه ولا یخفی متانته وسیجیء انشاء الله
ما به یزداد الحق وضوحًا فانتظره قوله کذا نقل آه قال فی الحاشیة قال المعلم الاول للحکمة الیمانیة فی التقدیسات
ان السبیل المستقیم لتقویم البرهان ان یقال ان تکثر الطبائع المرسلة فی مرتبة ذاتها لعینها تکثر افرادها بالذات بلا واسطة
امر خارج واما تکثر الافراد بالذات فهو تکثر الطبائع بالعرض بناءً علی ان الطبیعة المرسلة من مقومات الافراد بما هی
افرادها والافراد خارجة عنها ومن عوارضها الخاصة اللاحقة للطبائع بعد مرتبة ذواتها فی مرتبة متاخرة عنها فالکثرة التی
للافراد بالذات کثرة للطبیعة بالعرض لان هذه الکثرة لها من تلقاء الافراد اذ مناط الوحدة والکثرة بالعدد توحد
الوجود وتعدده والطبیعة لا توجد الا بوجودات الافراد فتکثر المراتب الکمالیة والنقصانیة انما تکثر سنخ الطبیعة من حیث
هی هی بالذات فتکون هناک طبیعتان مختلفتان بحسب نفس المهیة لا طبیعة واحدة مختلفة بالکمال والنقصان واما تکثرها
بالعرض من تلقاء الخصوصیات اللاحقة فی المرتبة المتاخرة فتکون الکمالیة والنقصانیة لا محالة بشیء زائد علیها
یعرضها فی مرتبة اخیرة فتکون تلک المراتب افرادًا متفصلة اما من فصول او عوارض مشخصة او مصنفة البتة هذا هو الطریق
المستوی لتقویم البرهان اقول یمکن ارجاع سبیل المعلم الاول للحکمة الیمانیة الیه بادنی تامل فتامل وتفکر انتهت
وانت تعلم ان کلام معلم الشارح فی غایة الوهن والسخافة اما اولًا فلان بناء کلامه هذا علی کون الوجود والتشخص
عارضین للمهیة فی نفس الامر مع انک قد عرفت انه لا یمکن کون الوجود والتشخص عارضین للمهیة فی نفس الامر اصلا
بل المهیة بنفس ذاتها تصیر متعینة ومتشخصة وتصیر اشخاصًا کثیرة فی الخارج والوجود وظروف التصور بلا زیادة امر
وعروض عارض واما ثانیا فلانه قال هذا القائل کما نقلنا عنه فی الدرس السابق ان الذات الواحدة بالعموم لا تابی
التخصص فالذات الواحدة المبهمة بعینها فی المراتب المتکثرة المتباینة الی آخرها وقال واما التفوه به ههنا مناف له کما لا یخفی
فکلامه هذا فیه متهافت واما ثالثًا فلان قوله واما تکثر الافراد آه ان کان بناؤه علی مذهب من ینفی وجود الکلی الطبیعی
فی الخارج ویذهب الی ان الموجود فی الخارج انما هی الاشخاص والطبائع منتزعة عنها ولیست بموجودة فی الخارج
اصلا فمسلم ان تکثر الافراد بالذات تکثر الطبائع بالعرض لکن علی هذا لا یصح قوله بناءً علی ان الطبیعة المرسلة من
مقومات الافراد اذ علی هذا التقدیر لیست الطبیعة من مقومات الافراد ولیست الافراد من عوارضها الخاصة لها بعد
مرتبة ذاتها بل الموجود حقیقة وبالذات لیست الا الافراد والطبائع امور منتزعة عنها انتزاع العوارض واللوازم

والكان مبناه على ما ذهب اليه القائلون بوجود الكلي الطبعي في الخارج مع التنزل بكون التشخص زائدا على المهية عارضا
لها في نفس الامر كما هو مذهب الشيخ واتباعه فقوله واما تكثر الافراد بالذات فهو تكثر الطبائع بالعرض في حيز البطلان
اذ الطبائع على هذا التقدير موجودة في الخارج بعين وجود الافراد فالموجود امران المهية من حيث هي هي والتشخص
لكن بوجود واحد ومن ثمه تراهم يقولون الوجود واحد والموجود اثنان وبالجملة فهذا التقادير لا وجود للطبائع بالعرض كما
توهمه واما رابعا فلان قوله فتكثر المراتب الكمالية آه هذر محض لا طائل تحته اصلا اذ لا يلزم من كون المهية متحققة
في انحاء الوجود متفاوتة بالكمال والنقصان ان يكون هناك طبيعتان مختلفتان بحسب نفس المهية بل نفس المهية
بحسب حد ذاتها العامة تصير كاملة في بعض انحاء الوجود وناقصة في بعض آخر منها بلا زيادة امر وعروض عارض
كما اقر هو نفسه فيما سبق من كلامه حيث قال كما ان في الطبيعة المرسلة عرضا بحسب انواعها المتباينة بالفصول
واشخاصها المتكثرة فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمالية والنقصية لكن التعبير هو كل ويه فان
قيل اذا كانت المهية متفاوتة بالكمال والنقصان فكونها كاملة في بعض انحاء الوجود وناقصة في بعض آخر
منها ترجيح بلا مرجح يقال هذا الترجيح انما هو من قبل الجاعل فالجاعل حينما اوجدها كاملة صارت كاملة وحينما اوجدها
على خلاف ذلك صارت ناقصة فتامل ولا تزل قوله بانا لا نسلم آه قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس
صفة زائدة عارضة للمهية في نفس الامر بل مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس المهية بلا زيادة امر عليها والضميمة
حيثية ما اليها ولما لم يكن الوجود امرا زائدا على المهية عارضا لها في الواقع انضماما او انتزاعا فالمجعول ليس الا
نفس المهية جعلا بسيطا والتشخص ليس امرا منضما الى المهية في نفس الامر بل هو منتزع عن نفس المهية اذ لو كان
التشخص امرا زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر يلزم تقدم الشيء على نفسه كما سبق وايضا لتقدم مرتبة
المعروض على مرتبة العارض ضروري فعلى تقدير كون التشخص امرا زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر
يكون هناك موجودان بوجودين احدهما التشخص والآخر معروضه اذ لو كان هناك وجود واحد كان التشخص
منتزعا عن نفس الحقيقة فتكون الحقيقة متعينة بنفسها وهو خلاف المفروض واذا كان هناك موجودان بوجودين
العارض والمعروض كان وجود ذات المعروض سابقا على وجود ذات العارض لافتقار وجود العارض الى
وجود المعروض فان كان المعروض في مرتبة وجوده متعينا ومتشخصا فيكون متشخصا بنفسه اذ ليس في تلك
المرتبة تشخص عارض اولا يكون متشخصا فيلزم وجود المهية المجردة اذ ليس في تلك المرتبة تشخص عارض لسبق
وجود المعروض على وجود العارض فثبت ان نفس المهية مصححة لانتزاع التشخص والتعين فتكون متشخصة

ومتعينة بنفسها مع اطلاقها فهي بنفسها متشخصة ومتعينة كما انها بنفسها مطلقة فهي على انها متعين بتعين بذاتها فهي
مع اطلاقها بذاتها متعين بنفسها بتعينات متغايرة ومتشخص بجوهرها بتشخصات متباينة بلا انضمام امر اليها وكونها
متعينة بذاتها بتعينات متباينة لا ينافي اطلاقها بل وكل على اطلاقها اذ ما يكون متعينا لا يصح ان يتعين بتعينات
بل هو مخصوص بتعين واحد ولما كانت المهية بنفس ذاتها منشأ للتعينات المتغايرة ومنبعا للتشخصات المتغايرة
فهي مابه الامتياز بين افرادها كما انها مابه الاشتراك بينها فهي مع وحدتها بنفسها تصير متعددة بنفسها بلا زيادة
امر وعروض عارض واتباع المشائية وان انكروا كون المشترك ممتازا بنفسه لكن يلزم عليهم القول بذلك ولا
مناص لهم الا بالاعتراف بذلك بيانه ان الجسم المفرد عندهم متصل واحد في نفسه ليس فيه مفاصل بالفعل والا يلزم
الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل عندهم ولا شك ان الجسم المتصل قابل للقسمة ولو وهما وفرضا الى النصف ونصف
النصف الى غير ذلك لا الى نهاية كما صرحوا به وليس شيء من اجزائه موجودا فيه بالفعل والا يلزم المفاسد المذكورة
ولا بعضها موجودا بالفعل وبعضها بالقوة للزوم الترجيح من غير مرجح وظاهر ان كل قسمة فيه ليس انقساما مثلا
فلا يخلو اما ان يكون فرض النصف فيه بمجرد الاختراع وهذا باطل قطعا او يكون فرض النصف فيه فرضا واقعيا فلا بد
ان يكون له منشأ في الواقع فاما ان يكون المنشأ له نفس ذات الجسم المتصل او جزءا من اجزائه والثاني باطل
اذ لا وجود لجزء من اجزاء الجسم المتصل في نفس الامر والا لم يبق متصلا فلا محالة يكون ذات الجسم
المتصل منشأ لانتزاع النصف مثلا ولا شك ان طبيعة الجسم المتصل مشتركة
بين جميع اجزائه التحليلية الغير المتناهية بالقوة والا لم يبق الاتصال لما ثبت عندهم ان الطبائع المتباينة يمتنع فيها
الاتصال واذا كانت طبيعة الجسم مع اشتراكها بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة منشأ لانتزاع خصوص النصفية
مثلا كانت بنفسها مابه الاشتراك بين الاجزاء وكما انها مابه الاشتراك بين الاجزاء كذلك مابه الامتياز بينها ايضا اذا
عرفت هذا فاعلم ان الحقيقة لما تكثرت في انحاء الوجود وبجعل الجاعل في انحاء الوجود وصارت هويات متعددة متكثرة
فجاز ان يكون في بعض انحاء الوجود كاملة وفي بعضها ناقصة بلا زيادة امر والتفاوتات جوهرية ولا استحالة في ان
يكون الذات الواحدة مراتب متفاوتة بالكمال والنقصان منتزعة عن نفس ذاتها من غير اعتبار امر خارج عن نفس
حقيقتها كما لا استحالة في عدم اشتمال النوع على امر زائد مع تمايز الاشخاص في انحاء الوجود والحاصل انه يجوز
ان يكون الطبيعة بنفس ذاتها شديدة في بعض الافراد وضعيفة في بعضها كحقيقة السواد مثلا بنفس ذاتها مع قطع النظر
عما هو خارج عنها يمكن ان تكون شديدة في الشديد وضعيفة في الضعيف فالشديد والضعيف منها حقيقة واحدة

وانما التفاوت بينهما بحسب المرتبة دون الذات من غير انضمام امر خارج عنها وكذا الكميات بنفس حقيقتها زائدة وناقصة
بلا انضمام امر وعروض عارض كما سيجي تفصيله انشاء الله تعالى وما قال الشارح في جوابه ما محصله انه لا يخلو ان يكون
المراتب التي بحسبها الشدة منتزعة عن تلك الذات حال كونها في المرتبة الضعيفة فالاشد والاضعف ... او لا يكون فلا يكون
الذات مصداقا لانتزاعها في غاية السخافة والسقوط لانه لا يلزم من كون الماهية منشأ للتعين الخاص ان
يكون منشأ له حيثما كانت الا ترى ان الحقيقة الانسانية منشأ للتعين الزيدي بنفسها مع انه لا يلزم ان يكون
منشأ له حيثما كانت فيلزم ان يكون من حيث هي منشأ للتعين العمري منشأ للتعين الزيدي والسر فيه ان
الطبيعة الانسانية مثلا مطلقة ولها تعينات ناشئة عن نفس ذاتها متغايرة في انفسها ومتمائزة بحسب احكامها
وآثارها كما ان طبيعة الجسم المتصل مطلقة بالقياس الى الاجزاء التحليلية الغير المتناهية ولها بحسب تلك الاجزاء
على تقدير فرضها تعينات متباينة وان كانت منتزعة عن نفس ذات الجسم وبالجملة احكام التعينات بما هي
كذلك مغائرة لاحكام نفس الماهية المطلقة بما هي هي واحكام الماهية المطلقة مغائرة لاحكام التعينات وحكم كل
تعين مغاير لحكم تعين آخر ومن ثمه لا يصح حمل مرتبة من مراتب التعين على مرتبة الاطلاق وبالعكس لا حمل
تعين على تعين آخر فلا يلزم من عدم انتزاع المرتبة الشديدة عن المرتبة الضعيفة مثلا ان لا يكون نفس الماهية
منشأ لانتزاع تلك المراتب فلكل تعين من تلك التعينات حكم على حدة لا يتجاوز حكم تعين الى تعين آخر مع
كون تلك التعينات ناشئة عن نفس الماهية بلا زيادة امر عليها ومثاله البحر فان حقيقته نفس حقيقة الماء
من دون ان يزيد فيه على حقيقة الماء امر ولا ريب ان فيه امواج متلاطمة يحدث بعضها ويفنى بعضها فحقيقة
كل موج من الامواج المتمائزة بالتعينات المتخالفة حقيقة واحدة متكثرة بنفسها وهي مع اشتراكها بين
الامواج منشأ لامتياز بعضها عن بعض ولا يلزم من كون المطلق غير مباين للمتعين ان يكون المطلق عين
المتعين من كل وجه كما لا يخفى على من له فهم سليم وبهذا ظهر ان ما ذكره الشارح لا ينبغي ان يلتفت اليه فضلا عن ان
يعول عليه **قوله** واما الواجب الخ قال في الحاشية ما حاصله ان الاشد والاضعف وكذا الازيد والانقص متبائنان
في الوجود او في الوضع فكل مرتبة منها مسلوبة ومنفكة عن الاخرى واما الواجب لذاته فهو موجود واحد يجمع كمالاته
وهي راجعة الى جهة الوجوب الذاتي فلا يتصور فيه انتزاع البعض كما لا انه في بعض الاحوال يكون بعضها الا
الاشد والاضعف فيه فيما نحن بصدده انتهت لا ريب ان ذات الواجب تعالى شانه لا يلزم ان يكون مصداقا عاما لجميع ...
الذات الواحدة من غير اعتبار امر معها منشأ لانتزاع الشدة والضعف والزيادة والنقصان كما يشهد الشارح

لكن لا يلزم منه ان لا يكون نفس ذات السواد مثلاً منشاً لانتزاع الشدة والضعف ونفس ذات المقدار منشاً لانتزاع الزيادة والنقصان ولا يلزم من عدم انتزاع الشدة عن المرتبة الضعيفة وكذا بالعكس عدم انتزاعهما عن نفس المهية كما عرفت مفصلا **قوله** فلا يتصور فيها التشكيك آه انت تعلم انه لا يلزم من كون مصداق الجوهريات نفس ما هي جوهريات لان لا يتصور فيها التشكيك كما عرفت وما يقال ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له غير معلل فان اريد به ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي غير معلل اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف فهو باطل قطعا اذ الذات ما لم يجعل ليست ذاتا فيصح ان يسلب عنها نفسها لامتناع ثبوت المعدوم فالذات لما جعلت واخرجت من العدم الى الوجود تحققت لان يثبت لها نفسها وذاتياتها فلا معنى للقول بان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له غير معلل اصلا وان اريد به ان ثبوت الذاتي للذات غير معلل بجعل مستانف غير جعل الذات فمسلم لكن لا يجدي نفعا مع ان فيه ما عرفت سابقا فتذكر **قوله** فان مصداقه في الواجب آه قد توهم الشارح اقتداء لصاحب الافق المبين ان مصداق الوجود في الواجب سبحانه نفس ذاته المقدسة وفي الممكن استنادها الى الجاعل وهذا المذهب سخيف جدا لانه ان اريد بكون مصداق الوجود في الممكن استناده الى الجاعل ان اعتبار الاستناد قيد في المصداق لحمل الوجود فلا يخفى بطلانه لان اعتبار الاستناد متاخر عن مصداق لكونه نسبة بين ذات الجاعل والذات المجعولة وان اريد به ان هذا الاعتبار علة لكونه مصداقا لحمل الوجود في الواقع فهو ايضا باطل فان علة كونه مصداقا لحمل الوجود في الواقع هي ذات الجاعل لا اعتبار نسبة الجاعلية وقد سبق غير مرة ان كون الذات مصداقا لحمل الوجود ليس زائدا على نفس الذات التي هي نفسها بلا امر عليها مصداق للوجود فلا يحتاج مصداقيتها لحمل الوجود الى علة وراء علة الذات وان اريد ان حيثية الاستناد الى الجاعل علة لكونها مصداقا لحمل الوجود في اللحاظ فهذا ايضا باطل اذ اعتبار حيثية الاستناد الى الجاعل لا يصلح ان يكون علة لصحة حمل الوجود عليها في اللحاظ ايضا ضرورة ان الوجود ينتزع عن الذات ويحمل عليها عند اصحاب البحث بالاتفاق ايضا ومنشأ هذا التوهم توهم كون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية في نفس الامر وزعم ان عينية الوجود للمهية يستلزم الاستغناء عن الجعل مع ان كون المهية مصداقا للوجود بنفسها لا يستلزم كونها مستغنية عن الجعل والسر فيه ان المهية الامكانية تقررها ولا تقررها سواء بالنظر الى نفس ذاتها وانما يترجح احدهما من خارج ولما كان تقررها غير ضروري بالنظر الى الذات فكيف يكون ثبوت الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وبالجملة كون المهية مصداقا للوجود بنفسها بلا زيادة امر وعروض عارض لا يستلزم وجوبها لكونها مفتقرة في تجوهرها الى الجاعل والفرق بين الذات الواجبة والذات الممكنة

ليس الا بان الذات الممكنة مجعولة بخلاف الذات الواجبة لا يكون الوجود زائدا في الممكن وعينا في الواجب وقد سبق
تحقيق ذلك مفصلا ثم تذكر قوله فان مصداقه آه اعلم ان المحقق الدواني بعد ما قرر الدليل بالوجه الذي مر ذكره
اعترض على نفسه بانا اذا فرضنا اختلاف الشخصين في عارض معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد
اشد وبالآخر سواد اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد او اجزائها يلزم التشكيك
في الماهية او الذاتي وان كان في امر آخر عارض لهما لم يكن التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد بل فيما يعرضها
وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض ونقول ايضا السوادان اما ان يتحدا في نفس الماهية او
يختلفا فيها على الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات والتفاوت في عارضهما خلاف المفروض وعلى
الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان الماهيات المتباينة لا يقاس بعضها الى البعض بالشدة والضعف
مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد واجاب بان الفردين المختلفين بالشدة والضعف مشتركان في الماهية الجنسية
مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى منوعهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق
من الجنس بالقياس الى معروضهما كالاسود بالقياس الى الحبشيين وذلك مفهوم واحد وهذا هو ماخذ كلام الشارح وفيه
كلام من وجوه منها ما قال الشارح بقوله اقول وبالله التوفيق آه وسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ومنها ما قال الفاضل
ميرزاجان في حواشي الحاشية القديمة ان هذا يمكن اجراؤه في اصل الدليل فانه كما جاز ان يكون الاختلاف الذاتي
بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين
موجبا لاختلاف صدق المبدء على الفردين بل هو اقرب ويؤكد هذا النظر ما اختاره المحقق الدواني من ان الفرق بين
العرض والعرضي انما هو بالاعتبار قال الفاضل الخوانساري هذا المنع في غاية الاتجاه ولا يندفع بما قيل ان مناط صدق
المشتق قيام مبدء الاشتقاق فانه يجوز ان يكون الاختلاف في القائم سببا لاختلاف الصدق وهذا بخلاف الذاتي
اذ المناط فيه الاتحاد الذاتي فلا يتصور فيه حصول الاختلاف وذلك لان انحصار مناط الاختلاف التشكيكي في اختلاف
مناط الصدق غير مسلم لم لا يجوز ان يكون اختلاف الفصول سببا لكثرة صدور الآثار وفيه ما افاد بعض الاكابر
ان هذا ليس دخلا في شيء من مقدمات الدليل فان حاصله ان المشكك لو كان بالنسبة الى افراده الشديدة والضعيفة
كالسواد مثلا فالاشد مشتمل على شيء لا يشتمل الاضعف عليه اولا وعلى الثاني لا افتراق بينهما وعلى الاول اما ان يكون ذلك معتبرا
فيه اولا وعلى الثاني يكون التشكيك في الامر الخارج وعلى الاول لا اختلاف في تلك الماهية المشككة فالصواب ان يقال
لم لا يجوز ان تكون الحصة التي تحصل منه في فرد بنفسها اشد وازيد من الحصة التي في الفرد الآخر بمعنى ان العقل [illegible]

الوهم ينتزع من الاشد والازيد امثال الاضعف والانقص فالزيادة وان كانت خارجة عن الماهية الكلية لكنها داخلة
في الحصة والاوضح ان يقال ان التشكيك بالاشدية والازيدية هو ان يكون صدقه على البعض بمعونة الوهم اكثر واتم
في ان هذا المعنى يمكن ان يتحقق في الذاتي فان الفرد الاشد من السواد يمكن ان ينحل الى سوادات امثال ما في الاضعف
واكثر منها وهو موجب لكثرة الصدق فيختار ان الفردين قد اعتبر في احدهما ما لم يعتبر في الآخر سوا كان داخلا في ماهية
او خارجا عنه فيلزم التشكيك في الذاتي فقوله وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي غير مسلم بل التشكيك انما هو
فيه بالمعنى الذي عرفته ثم قال الخوانساري ان قول الفاضل ميرزاجان وما يؤكد هذا النظر آه ليس بشيء لانه قال
ههنا ان صدق الاسود على الاجسام مختلف وصدق السواد على السوادات ليس بمختلف وغاية ما يلزم مما اختاره من ان الفرق
بين العرض والعرضي بالاعتبار ان صدق السواد ايضا يكون مختلفا باعتبار على الاجسام لا على السوادات وصدق الاسود
باعتبار لا يكون مختلفا على السوادات وهذا ليس بمناف لما قال ههنا اذ يجوز ان يكون السواد باعتبار مختلف الصدق
على الاجسام ولا يبعد ان يقال ان السواد ان كان قائما بنفسه كان اسود فاذا قام حصتان من السواد مختلفان
بالشدة والضعف بنفسهما كان الاسود مقولا عليهما ولا شك ان صدقه يكون مختلفا البتة اذ لا تفاوت بينهما وبين
الجسمين في هذا المعنى بالضرورة وعلى ما اختاره المحقق من كون الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار يلزم اختلاف
السواد عليهما باعتبار هذا كلامه وفيه انه ان اريد انه يلزم اختلاف صدق السواد المأخوذ باعتبار يكون كالاسود آه
المأخوذ لا بشرط شيء فلا قباحة فيه لانه اختلاف في الاسود حقيقة وان اريد انه يلزم اختلاف صدقه باعتبار اخذه بشرط
لا شيء فهو غير مسلم والاحسن ان يقال ان السواد اذ يصدق عليه الاسود كما اختاره المحقق الدواني والاسود مشكك
بالنسبة الى افراده الشديدة والضعيفة يلزم ان يكون مشككا بالنسبة الى السوادات ايضا اذ لا فرق بين الاجسام
والسوادات وظاهر ان صدق الاسود على السوادات ليس باعتبار قيام المبدء به بل من قبيل صدق السواد عليها
فيكون السواد مشككا بالنسبة الى السوادات وغاية توجيه كلام اتباع المشائية ما قيل ان المراد بالتشكيك بالشدة
والضعف والزيادة والنقصان هو التفاوت في الصدق بان يكون نفس الصدق زائدا او شديدا في بعض الافراد
ناقصا وضعيفا في بعض آخر منها وهو انما يتاتى في الاسود بالنظر الى معروضاته دون السواد بالنظر الى السوادات وذلك
لان الاسود الاشد مثلا منشأ صدقه على الجسم قيام السواد الشديد وهو يتحلل بتحليل الوهم الى السوادات الضعيفة بمعنى ان
تلك السوادات تكون منتزعة عنه ولا ريب ان الجسم الموصوف به يتصف بالاشدية بالنظر الى كل واحد من تلك المراتب
الضعيفة فاذا فرض في السواد الشديد عشر امثال من الضعيف المعين يكون صدق الاسود على الجسم القائم به عشر

مراتب متعددة تلك الامثال وفي ذلك الضعيف المعين مرة واحدة وهو المعنى بالزيادة والنقصان والشدة والضعف
في الصدق المعبر عنه بالتشكيك فان قيل يحصل مثل ذلك في صدق السواد على السواد الشديد والضعيف فان
الشديد ينتزع عنه امثال الاضعف وبالنظر الى كل من تلك الامثال يتصور صدق السواد عليه وفي الضعيف انما يتصور
بصدق واحد فيقال صدق السواد المطلق على السواد الشديد انما يكون بالنظر الى ذاته دون اجزائه الوهمية فانها
امور منتزعة عن الذات متأخرة عنها والسواد مفهوم جنسي لما تحته وصدق الجنس على ما تحته لا يكون بالنظر الى الامور
المتأخرة بخلاف الاسود فانه عرضي بالنسبة الى افراده فيتصور صدقه بالنسبة الى السواد الموجود في الخارج والسوادات
المنتزعة عنه وفيه ان الايراد لم يندفع عن الدليل اذ لا حاصل لمختار ان الاشد مشتمل على شيء لا يشتمل عليه الاضعف اذ هو
معتبر في ماهية الاشد فان قيل ح لا يكون الاضعف من تلك الماهية يقال ان اريد ان الاضعف لا يكون من ماهية
الاشد فمسلم لكن لا نسلم كونه خلفا فان الكلي المشكك يجوز ان يكون ماهية جنسية ويكون الاشد والاضعف نوعان مندرجان
تحته ويكون الاختلاف بينهما بالفصول ويكون صدق الماهية الجنسية عليهما مختلفا وان اريد ان الاضعف لا يكون من ماهية
المشكك المعروض فغير مسلم والضعيف يجوز ان يكون الاشد والاضعف شخصان مندرجان تحت ماهية متفقا وتمايزان بالتشخص
وهذا موجب للتفاوت والتحقيق ان الدليل مفروض في الماهية النوعية وحاصله ان الاشد ان اشتمل على شيء ليس في
الاضعف فهو ان كان من قبيل الفصول يلزم التخلف وان كان من قبيل التشخص فلا يكون ذلك من قبيل العارض
بعد تحصيل ماهية الاشد مثلا والا يلزم ان لا يكون المعروض بنفسه مشككا بل بحسب هذا العارض فان صدقه على الاشد
انما هو باعتبار ذلك العارض ولا يكون هو في نفسه صادقا عليه فلا يكون مشككا غاية الامر ان يسمى اشد واضعف
ولا نزاع فيه وبهذا ظهر عدم جواز التشكيك في الماهية الجنسية ايضا فان كثرة الصدق على بعض الافراد الا بالانحلال
الى الافراد وهو ليس بتشكيك والانحلال عارض الى اشياء وذلك يوجب كثرة صدق ذلك الكلي المشكك وح
لا يكون ذاتيا ضرورة ان صدقه باعتبار عروض امر خارج فاورد عليه بان فرد الاسود حقيقة الجسم بشرط السواد ولا ريب في
انه يوجد بتحليل السواد والعارض الاشد الى امثال الاضعف يتعدد الجسم الماخوذ بشرط قيام تلك المتحللات فيلزم تكثر
الصدق واجيب بان الحكم اما ان يكون على الافراد كما هو راي الجمهور او على الطبيعة من حيث الانطباق على
الافراد كما هو راي المحقق الدواني وايا ما كان فعلى كلا التقديرين لا يصح ان يكون الفرد هو الماخوذ بشرط
الشيء لانه قد صرحوا ان وصف المحمول عنوانا في وصف الموضوع ولذا يقولون يكون النائم مستيقظا صادقا ويقولون ولا ريب في
ان زيد الماخوذ مع النوم لا يكون مستيقظا فالافراد هي ما يعرضها النوم مطلقا لا المشروط بالنوم والتشكيك انما

باعتبار الافراد ومنها ما قال بعض نظار المتن ان المفهوم المشتق معنى بسيط هو نفس المبدء ولو مع تغاير اعتباري
او غيره وعلى كل تقدير الكلام فيه كالكلام في العارض بان يقال الاختلاف اما ان يكون اختلافا في نفس مفهوم المشتق
فذلك تشكيك في الذاتي او يكون اختلافا في امر آخر وهو خلاف المفروض ورد بان مفهوم المشتق سواء كان بسيطا
او لا صدقه على افراده التي هو ذاتي لها غير مختلف نعم صدقه على ما هو عرضي بالنسبة اليه مختلف لكون الصدق تابعا للصدق
واذا المصداق مختلف بالشدة والضعف فصدق المشتق مختلف بحسبه ثم قال هذا الناظر الظاهر ان مرادهم من نفي التشكيك
في الماهية السلب الكلي اي جميع الانحاء الاربع ومرادهم بتجويزه في العارض الايجاب الجزئي اي تحقق بعض انحاء التشكيك
وهو التشكيك بالاولوية والاولية دون الشدة والزيادة للمتين بما فاده لا النقص ولا يخفى على المتفحص ان كلامهم
مشعر بتحقق جميع انحاء التشكيك في العارض فافهم قوله وهو يتفاوت بحسب شدته آه قال في الحاشية قال الاستاذ
في حاشية على شرح المواقف هذا بحسب المشهور والنظر الجلي والحق ان حمل السواد والبياض على مراتبهما حمل عرضي مثل
حمل الاوصاف الانتزاعية واطلاق الجنس عليهما على المسامحة لانا نعلم بالضرورة انتزاع السواد والبياض
عنهما وحملهما عليهما على نحو واحد ولا ريب ان حملهما على الوسط الحقيقي حمل عرضي ضرورة ان نسبته اليهما على السواء فكان
بسيطا اي غير مركب منهما فكذا سائر المراتب اذا عرفت هذا فنقول كل مرتبة من الاوساط متغايرة بالماهية لما فوقها
ولما تحتها وكذا بالقياس الى الطرفين اعني السواد الحق والبياض الحق لانها مشتملة على السواد الاضافي والبياض
الاضافي وهما عرضيان في الوجود بحسب الخصوصيات الفردية والمختلفان بالشدة والضعف فالسواد الحق لا يقبل
الشدة والضعف وانما يقبلهما ما هو سواد بالقياس الى الغير قال الشيخ ان كل مرتبة من السواد مشتملة على طبيعة السواد
المطلق الذي لا يقبل الشدة والضعف وعلى خصوصية هي بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولا يتوهم منه
ان اشتراك السواد المطلق بين تلك المراتب اشتراك الجنس بين الانواع بل اشتراك العرض العام وهو بحسب نفسه
لا يقبل الشدة والضعف بل هو بهذا الاعتبار كالسواد الحق وانما يقبلها باعتبار الخصوصية بحسب مقايسة بعضها
الى بعض وبهذا يظهر ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهة الاختلاف والتوافق
والتقابل بالاعتبار الاول فلا يزيد للتقابل قسما خامسا والقول بالتشكيك هو المشتق من السواد الاضافي دون الحقيقي
وما في حكمه بالقياس الى معروضات تلك المراتب المختلفة بحسب الاضافة فتامل انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مع
هذا التطويل خال عن المحصول والتحصيل اما اولا فلانهم قد صرحوا بان مراتب الكيفيات متباينة بالنوع وان الاشد
نوع مباين للاضعف واستدلوا عليه بانه لا ريب ان السواد مثلا الشديد منه يزال الضعيف فاما ان يكون الاختلاف

بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت بينهما في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت
بينهما في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مباينا للاضعف فلا بد من ان يكون السواد المطلق جنسا لهما
والا لم يكن الاشد والاضعف نوعين متباينين فلا يصح ما قال استاذ الشارح على مذهبهم واما ثانيا فلانه قد صرح
استاذه في حواشي شرح المواقف بكون قابض البصر جزءا ذهنيا للسواد فلا بد وان يكون قابض البصر فصلا
محصلا لمطلق السواد مقوما للشديد والضعيف فيكون الشديد والضعيف مختلفين نوعا ومندرجين تحت السواد المطلق
الذي هو جنس لهما واما ثالثا فلانه لا يصح ما ذكره الا على تقدير نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج اذ كون السواد المطلق
عرضيا لافراده لا يصح الا على تقدير كون السواد غير مشترك بين افراده اشتراك الذاتي كما لا يخفى واما رابعا فلان الشارح
سيقول ان لوازم السواد الشديد والضعيف مختلفة وان اختلاف اللوازم دال على اختلاف ملزوماتها نوعا والاختلاف
النوعي بين السواد الشديد والضعيف لا يصح الا على تقدير كون السواد المطلق جنسا لهما ومع هذا التصريح كيف ساغ له
تجويز كون السواد المطلق عرضيا للسواد الشديد والضعيف واما خامسا فلان السواد المطلق اذا لم يكن ذاتيا للسواد الشديد
والضعيف وكان من قبيل العوارض فلا يكون السواد منتزعا عن نفس ذات الشديد والضعيف بل يكون منتزعا عن
امر آخر فهذا الامر الآخر اما انضمامي او انتزاعي على الاول يكون منشأ انتزاع السواد امرا منضما الى السواد الشديد والضعيف
فلا يخلو اما ان يكون ذلك الامر المنضم في مرتبة ذاته سوادا فيكون السواد المطلق ذاتيا له ويكون افراده مختلفة بالشدة
والضعف فيكون السواد المطلق جنسا لذلك الامر الذي فرض كونه خارجا عن السواد وعارضا له فيكون هو سوادا بالحقيقة
فيلزم كون عينه السواد جنسا له ويكون السواد الشديد والضعيف من افراده النوعية او لا يكون سوادا فلا يكون ثمه شيء هو
سواد في مرتبة ذاته وهكذا الكلام في سائر الكيفيات فلا يكون شيء من الكيفيات المحسوسة موجودة في نفس الامر وان
قيل ان مراتب الشدة والضعف ليست مختلفة بالنوع بل انما اختلاف بالعوارض فقط يقال هذا مخالف لمذهب
المشائية كما ستكشف ان شاء الله تعالى وعلى الثاني لا بد من الانتهاء الى امر هو منشأ للانتزاع فيلزم ما لزم واما
سادسا فلان السواد ليس امرا اضافيا بل هو امر وجودي غير مضاف لكونه من مقولة الكيف واما سابعا فلانه ان
كان المطلق السواد منتزعا عن نفس ذات الشديد والضعيف بلا حيثية زائدة فلا بد وان يشتركا في ذاتي وان لم
يكن منتزعا عن نفس ذات الشديد والضعيف فلا يكون السواد الشديد وكذا الضعيف في مرتبة ذاته سوادا و
تفصيله انه لا يخلو اما ان يكون السواد منتزعا عن نفس ذات الشديد والضعيف او لا يكون منتزعا عن نفس ذاتيهما
على الاول يكون مصداق حمله ومطابق صدقه ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل من الشديد والضعيف من دون

اعتبار حيثية اية حيثية كانت فلا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي
فان نسبة السواد والبياض على هذا التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى ذات
الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان والضرورة قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن انتزاعها عن حقايق
متخالفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد وان يكون المنتزع عنه لها امرا واحدا هو في حد ذاته انسان كذا الحال في الحيوانية
فكذا السواد اذا انتزع عن نفس حقيقة شيئين فلا بد وان يكون حقيقتهما حقيقة السواد وذاتهما نفس ذات السواد
والا شيئا آخر غير السواد ويعرضه السواد وعلى الثاني يلزم ان لا يكون مصداق حمله ومطابق صدقه سوادا او
لا نفوذ لعدم السواد الا فيما يكون في حد ذاته سوادا بل بسبب عارض ومبدء خارج فان قيل لا نسلم استلزام انتزاع
مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي يقال منع استلزام انتزاع مفهوم واحد نسبته الى منشأ انتزاعه كنسبة
الانسانية الى ذات الانسان عن نفس ذاتين بلا زيادة معنى وانضمام امر اشتراكهما في ذاتي هو بنفسه مطابق
الصدق ولكن المفهوم مكابرة محضة واما قوله وبهذا ظهر آه فتفصيله ان المشهور ان المعتبر في المتضادين كونهما في
غاية التباعد وهو التضاد الحقيقي وقد لا يقيد بهذا القيد فيسمى بالمشهوري واورد عليه بان غاية الخلاف شرط في التضاد
المشهوري ايضا كما صرح به الشيخ وغيره من الرؤساء فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة
عن الاقسام فالتزم بعضهم تسميته بالتعاند وقال المحقق الدواني في الحاشية القديمة التحقيق انهم اعتبروا السواد و
البياض متقابلين بحيث انه يترتب على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما بياض محض والآخر سواد محض وهما
المتضادان بالحقيقة وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف بياض وبالنسبة
الى ما هو اقرب منه الى البياض الذي هو الطرف سواد فالتقابل بين الاوساط انما هو من حيث ان احدهما
سواد والآخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية التباعد سواء وجد بينهما اوساط او
لم يوجد لا انه لاجل الاوساط قسم خامس فان لها حيثيتي التخالف والتضاد والتقابل انما هو من حيثية التخالف
وكذا انتقال المتحرك من الوسط الى الطرف انما هو من حيث انه مخالف مثلا انتقاله من البياض الى الحمرة من
حيث انه من طبقات السواد وتفاوت الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى الاطراف يساوق اختلافها بالاشدية
والاضعفية فان الاقرب الى البياض اشد بياضا واضعف سوادا قال الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل
الاشد والاضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس الى الآخر فكل جزء من السواد
لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه ولعلك تفطن بما ذكرنا ان هذا الكلام في غاية السخافة ضرورة ان السواد

مثلاً من مقولة الكيف لا من مقولة الاضافة ولكل نوع من انواع الكيف ماهية متحصلة لا بقياسه الى غيره والتضاد من
الامور التي تعرض المتضادين بحسب ذاتيهما لا بقياس احدهما الى الآخر غاية الامران يكون مفهوم التضاد من الامور الاضافية فيتم
فالتقابل بين الحمرة والصفرة مثلاً ثابتة قطعاً مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف فالحق ان التقابل بين مراتب
كيفية واحدة تقابل بالكمال والنقصان كما في مراتب الكمية من نوع واحد فتامل بدقة النظر **قوله** وجه الدفع آه
قال في الحاشية هذا جواب عن السوال الاول باختيار الشق الاول بان يقال هما مختلفان في نفس ماهية السواد
بعد تحصلهما بالفصول المنوعة لا بمعنى ان يكون ماهية الجنس اشد واضعف وبذلك لا يكون التشكيك في الجنس
لا في النوع بل في المفهوم المشتق من الجنس كما بينا ويمكن تقرير الدفع باختيار الشق الثالث بان يقال لا تفاوت
بين السوادين في ماهية السواد الجنس ولا في عارضهما المشترك بينهما بل بحسب امر خارج مختص اعني الفصول المقسمة
للجنس والمقومة للنوع فان الشدة والضعف مستندان الى فصوليهما فهما نوعان مختلفان بالماهية مشاركان في
الجنس واختلافهما بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في الذاتي لاتحاد المصداق في كل منهما بل يوجبه في المشتق
من الجنس لاختلاف مصداقه كما بيناه فتامل انتهت حاصل الجواب باختيار الشق الثالث ان التفاوت بين
السوادين ليس في صدق مفهوم عليهما سواء كان ذاتيا او عرضيا بل التفاوت بان نفس احدهما اشد من نفس الآخر
فليس يتحقق بين السوادين بانفسهما الاختلاف بل يتحقق بينهما ما به الاختلاف وهو الفصل
المنوع عندهم وانما يتحقق بانفسهما الاختلاف بين الجسمين وهو المفهوم
الاسود فذكر المشتق لاجل ان المقول بالتشكيك المعتبر تشكيكه باعتبار حمل المواطاة المعتبر في حمل الكلي على افراده
والحاصل انا نختار الشق الآخر ونمنع كونه خلاف المفروض اذ يجوز ان يحصل الاختلاف في صدق مفهوم عارض للشيئين
كالاسود بالقياس الى جسمين ويكون نفس سواد احدهما اشد من نفس الآخر ويكون ذلك موجبا لاختلاف صدق
المشتق من الجنس عليهما وبالجملة ان التفاوت انما هو في الامر الخارج وهذا التفاوت اورث تفاوتا في صدق الاسود
لا تفاوتا في صدق الذاتي وفيه ما فيه فتامل **قوله** لاختلاف لوازمها آه فذكر على اختلاف الشدة والضعف ثلثة
دلائل الاول ان لوازم الشديد والضعيف مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وفيه ان اختلاف
اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات بالماهية لو ثبت انها ناشية عن نفس الذات دون الامر الخارج وثبوت هذا
المعنى فيما نحن فيه ممنوع غاية الامران يقال انها ليست مستندة الى التشخص لعمومها وشمولها لغير هذا التشخص ايضا نعم يبقى
الكلام في استنادها الى العوارض الكلية للنوع الثاني ان الاختلاف بين الشديد والضعيف ليس بالتشخص فقط

اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك فكون ذلك الامتياز امرا عارضا له
بالذات لا يُنافيها حكمه سائر الحقائق التي يحكم باختلافها نوعا فان الاحتمال قائم فيها ايضا وهذا ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية
القديمة واورد عليه بانه ان اراد انه ليس الاختلاف بين المرتبة الواحدة من الشدة والمرتبة الواحدة من الضعف
بواسطة التشخص بحيث يكون ذلك الاختلاف الواقع بواسطة التشخصين فقط حتى لا يتحقق في غيرهما فقوله اذ في كل مرتبة
آه وان كان تاما لكنه لا يدل على اصل المطلوب وهو الاختلاف بين الاشد والاضعف بالماهية بجواز ان يكون كثير
من الاشخاص نوعا واحدا وبذلك يكون مقتضيا لتلك المرتبة وان اراد ان ذلك الاختلاف ليس مستندا الى
التشخص بل الى الفصول المنوعة فما ذكره لا يدل عليه الا ان يقال المطلوب في الشق الاول ليس هو الاختلاف
بالماهية بل نفي كون الاختلاف بالتشخص فقط فقول المورد ولا يدل على اصل المطلوب آه ليس بشيء وقد يقرر بان
امتياز افراد مرتبة الشدة عن افراد مرتبة الضعف لا شك انه اقوى من الامتياز بين افراد مرتبة واحدة والامتياز
بين افراد مرتبة واحدة امتياز شخصي فلا بد ان يكون ذلك ليس شخصيا
فقط وفيه ما قيل ان الامتياز الشخصي قد يكون اقوى من امتياز شخصي آخر والحق ان ما ذكره المحقق الدواني ليس الا
اعادة الدعوى لان الاشراقية ذهبوا الى ان الاشد والاضعف متفقان نوعا والاختلاف انما هو بنفس الماهية السوادية
المتفاوتة كمالا ونقصانا وكما يقال في كون الاشد والاضعف متضادين نوعا يمكن القول بمثله في الازيد والانقص
المقول التشكيكي الثالث ما ذكره بقوله ولئلا يلزم آه وهو ايضا مما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة حيث
قال فيها وهما يشهد عليه انا لو ذهبنا الى ان الطبقات المتفاوتة من الالوان متحدة بالنوع فاذا فرضنا جسما ابيض
بياض قوي ثم فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة في البياض الى مرتبة ادنى منها واقرب الى السواد بحيث كان
هذا اللون متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة ادنى منها بحيث يكون
نسبتها الى المرتبة السابقة عليها كنسبة السابقة الى الاولى تكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة
الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فيكون متحدة بالنوع مع الاولى وهكذا اذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب
الى ان يبلغ السواد الصرف يكون جميع تلك المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد الصرف متحدا بالنوع
مع البياض القوي المفروض اولا بحث هذا كلامه وفيه ان مذهب الاشراقية ان الكيف والكم متساويا
الاقدام في قبول الانقسام لا الى نهاية فان اراد المحقق ان التناقص في البياض مثلا مطلقا ينتهي الى السواد
الصرف فهو مم بل بين كل طرفين يمكن توهم بياضات غير متناهية وان اراد التناقص على سبيل التناهي

فصح ان البياض يفقد بالذهاب المذكور لكن لا تم الانتهاء الى السواد وكما اذا قسم المقادير فرع يفقد ولا ينتهي الى ...
وان اراد ان المتنازل يبلغ الى حيث يتوهم البياض سوادا ثم يترقى الى حيث يبلغ السواد الى افضل ...
بياضه فح يلزم ان يكون المتنازل والسواد والقريب منه متحدين ثم العقل يحكم بان مراتب البياض ...
الاقدام بالنسبة الى مراتب السواد في الاتحاد النوعي والتخالف النوعي فان كان اثنان منها متحدان ...
كك وان اختلفا فالكل كك فلا يخفى ما فيه فان اتحاد المتغايرين ممنوع بل هما مختلفان بالماهية والمتوسطات ...
ودعوى البداهة غير مسموع لان ذلك القريب من السواد يتخلله متوسطات غير متناهية كل منها بياض ولا عبرة ...
الحاكم بانه سواد والحاصل ان مراتب البياض لو كانت متحدة بالنوع يكون المرتبة الاخيرة منه متحدة ...
بالنوع لا يخفى انه انما يتم لو لم يكن البياض وسائر الكيفيات غير متناهية في الانتقاص بل الانتقاص في الكيفيات
لا ينتهي الى حد كما في الكميات فلا نسلم ان نسبة مرتبة من البياض وان كان ... الى السواد ...
من البياض الى مرتبة اخرى منها وهذا لا يمكن فيما بين البياض والسواد فلا يمكن تحليل البياض ... الى السواد ...
بالعكس ويمكن ان يجاب على عدم وقوف الانتقاص في الكيفيات الى حد بالحس كرة الجسمية بان القدر ...
من الكيف ينقسم الى الاجزاء التي لا تقف عند حد وكل مرتبة منها اضعف من المرتبة الفوقانية واشد من المرتبة
التحتانية وبالجملة مراتب الشدة والضعف غير واقفة عند حد فافهم ... كلاما ... قوله الهيئات آه قال ...
هذا الجواب عن السوال الثاني باختيار الشق الثاني لان المعترض زعم انهما لو لم يتحدا في الماهية النوعية لا ...
اشد من الآخر وان كان متحدين في الجنس ومدار الجواب على منع هذه المقدمة انتهت يعني انه يكفي ...
اشتراكهما في الجنس القريب كما يصح ان يقال الاربعة ازيد من الثلاثة وسواد الفحم اشد من سواد الهندي ...
وقد نقل بعض الاكابر عن العلامة الشيرازي قال في نهاية الادراك ان نسبة المقادير قد تعرض للمختلفات ... في ...
كما قال اقليدس ان الخط المستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وكما يقال ان المحيط ازيد من ...
وعشرين الى سبعة وكما يقال الزاوية الحادثة من الخط المماس لمحيط الدائرة اصغر من كل حادة ...
نعم لا يكون بينهما نسبة المساواة وعلى هذا يمكن ان يقال الجسم اعظم من السطح فافهم قوله اقول وبالله التوفيق ...
على ما قال المحقق الدواني ما محصله ان الكلي المختلف باختلاف الفصول ليس ... الانواع ...
بالتشكيك بل الاختلاف بين تلك المبادي بالفصول المنوعة كما تقرر عندهم ...
اذ هو مفهوم مقول على افراده بالنظر الى تلك المبادي متفاوت جهات صدقه هو المراد بالتشكيك ...

ان الاسود مثلاً مصداقه قيام نفس السواد الذي هو ماخذه مع قطع النظر عن خصوص كونه اشد واضعف فلا تفاوت
في مصداقه وتفصيله ان المشتق المحمول بالتشكيك اما هو المشتق من المعنى الجنسي للسواد المطلق وهو الاسود المطلق
فلا نسلم التفاوت اصلا نظرا الى الطبيعة المطلقة واما ما هو المشتق من المعنى النوعي وهو الاسود الشديد والضعيف ح
لم يبق المحمول واحدا والحاصل ان السواد المطلق مشتقه الاسود المطلق والسواد الخاص مشتقه الاسود الخاص
ولا تفاوت فيه فلم يحصل التفاوت التشكيكي وانت تعلم ان مناط صدق المشتق انما هو قيام مبدء الاشتقاق فاذا
قام مبدء شديد بموضوع ومبدء ضعيف بآخر فلا محالة يكون هذا النحو من التفاوت موجبا لاختلاف صدق المشتق عليهما
وقد اعترف الشارح في الحاشية المعلقة على قوله وجه الدفع آه بان الشدة والضعف مستندان الى فصولهما وان الاختلاف
بين الشديد والضعيف بالنوع موجب للتشكيك في المعنى المشتق من الجنس لاختلاف مصداقه على انه لا يمكن قيام
نفس السواد الذي هو معنى الجنسي بشئ الا في ضمن نوع من انواعه اذ القول بتحقق المعنى الجنسي مع قطع النظر عن تحققه
في ضمن نوع من انواعه سفسطة محضة لا ينبغي ان يتفوه به عاقل ضرورة ان الماهية الجنسية حقيقة مبهمة ولا معنى لتحقق
الحقيقة المبهمة بما هي كذلك الا في ضمن الخاص فلا يمكن ان يقوم السواد المطلق بشئ الا في
ضمن الشديد او الضعيف فاذا قام السواد الشديد بشئ والضعيف بآخر والمشتق الاسود من
من المعنى الجنسي المتحقق في ضمن الانواع فلا محالة يكون صدق هذا المفهوم المشتق من المعنى الجنسي اعني الاسود مختلفا
فيكون مشككا والحاصل ان مصداق صدق الاسود وان كان قيام نفس السواد لكن لما لم يكن قيامه بشئ مع قطع
النظر عن كونه شديدا او ضعيفا يكون صدق الاسود المشتق من المعنى الجنسي مختلفا بالنظر الى تلك المبادي فيتفاوت
جهات صدقه قطعا وهو المعنى بالتشكيك وبهذا استبان ان ما قال بعض الاعلام توجيها لكلام الشارح ان قيام
السواد مصداق لصدق المشتق فصدقه لقيام المبدء الذي ليس بمختلف القيام انما الاختلاف في الفصول التي هي
عوارض بالنسبة الى مصداق المشتق فلا يوجب هذا الاختلاف اختلاف صدق المشتق ليس بشئ **قوله ثم ان الشدة**
آه يعني ان الشدة والضعف وكذا الزيادة والنقصان ليسا من وجوه التشكيك حقيقة لعدم استتباعها اختلاف
مصداق الكلي اذ لا يتصف بهما الا الفرد لا المفهوم الواحد الكلي ذاتيا كان او عرضيا لاختلاف الاشد والاضعف بالماهية
والزيادة والنقصان من عوارض الكم من حيث تعينه المقداري لا من حيث هو هو فاختلاف انواع الجنس الواحد
بالشدة والضعف المستندين الى الفصول المقومة لها واختلاف اشخاص الماهية بالزيادة والنقصان المستندين
الى العوارض لا يوجبا الاختلاف في مصداق الجنس او في مفهومها كليهما وانت تعلم انه وان سلم ان المعنى الجنسي

المشترك بين الانواع لا يكون متفاوتا بل التفاوت راجع الى الفصول لكن لم يشتق من المعنى المشترك يكون صدقه على الشديد
والضعيف متفاوتا قطعا كما عرفت وايضا قد صرح الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الهيات الشفاء
بكون الشدة والضعف من انحاء التشكيك حيث قال ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل
الاقل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان وهذا صريح في انه
عد الاختلاف بالشدة والضعف من انحاء التشكيك كما لا يخفى على من له فهم سليم **قوله** اذ لا يتصف بهما آه قال في حاشية
قال الاستاذ في الحاشية على الحاشية الجلالية ان التشكيك على وجوه ثلثة الاول ما يتصف به الفرد فقط كالاشدية
والثاني ما يتصف به صدق الكلي عليه فقط وهي الاولوية والثالث ما يتصف به الصادق والفرد معا كالاقدمية من هذا
القبيل والذي يتصف به الفرد فقط ليس من وجوه حقيقة اذا دريت هذا فاعلم ان المعتبر في التشكيك بالاولوية والاقدمية
ان يختلف مصداق الكلي بذينك الوجهين وفي التشكيك بالشدة والضعف وبالزيادة والنقصان مجرد اتصاف الافراد
بذلك الوجوه فيجري في الماهيات لان السواد الجنس مختلف افراده وكذا الكم لا بمعنى ان حصول الماهية في البعض يكون
اشد بالقياس الى الآخر فانه ممتنع بل يكون الفرد اشد بالقياس الى الآخر انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مما لا يحصل له
اصلا لان المشائية قاطبة صرحوا بان الطبيعة قابلة للاشتداد والتضعف غاية الامر ان الطبيعة المشتركة من حيث
هي مشتركة لا تكون متفاوتة بل التفاوت عندهم راجع الى الفصول فالطبيعة الكلية لها اعتباران اعتبار نفسها
مع قطع النظر عن التعينات وبهذا الاعتبار لا تفاوت فيها اصلا سواء كانت ذاتية او عرضية واعتبار كونها متشخصة
بالتي يحصلها سواء كان هو التعين او الفصول وبهذا الاعتبار هي اشد او اضعف فالطبيعة الكلية لما كان وجودها بعينها
وجود الافراد يكون وجودها في بعض الافراد اتم من بعض آخر وقد صرح المحقق الدواني وغيره من المحققين بان الحكم
الثابت للافراد ثابت للماهية من حيث هي هي فلا معنى للقول بان الشدة انما تثبت للفرد لا للمفهوم الكلي على
ان **قوله** فيجري في الماهيات آه مناف لما زعم ان الشدة لا يتصف بها الماهية اصلا لان السواد الجنس اذا اختلف
افراده بالشدة والضعف فيتصف الجنس بالشدة والضعف قطعا في ضمن الافراد فقوله لا بمعنى ان حصول الماهية
آه مع القول بان سواد الجنس مختلف افراده آه تناقض متهافت كما لا يخفى على المتامل فثبت ان الشدة والضعف
مما يتصف به الماهية الكلية ايضا غاية ما في الباب ان يكون اتصافها بهما في ضمن الافراد فعدم عد الشدة والضعف
من انحاء التشكيك مكابرة محضة ومخالف لما صرح به الشيخ وقد مر نقل كلامه فتذكر هذا على راي المشائية واما الاشراقية
فقد صرحوا بان الشدة عبارة عن الكمال الماهية والضعف عبارة عن نقصانها فعندهم الشدة والضعف وكذا الزيادة

والنقصان عبارة عن كمال الهيئة ونقصانها فان وجد هذا الكمال في الكيف يسمى شدة وان تحقق في الكم يسمى زيادة
وان تحقق في الجوهر يسمى قوة كما عرفت فيما سبق فافهم **قوله** وما ظن آه والظان استاذ الشارح في حواشي شرح
التهذيب وهذا من بعض الظن لا لما قال الشارح ان مصداق حمل الاسود على الشديد والضعيف قيام نفس السواد
واذا لم يختلف المبدء وخصوصية الاشدية والاضعفية ملغاة لا دخل لها في المصداق لم يختلف المصداق فلا يختلف
الصدق ايضا لان الضرورة شاهدة على ان صدق الاسود على الشديد والضعيف مختلف قطعا فانكار هذا النحو من الاختلاف
في الصدق مكابرة صرفة لا ينبغي ان يصغى اليه بل لان الاولوية منحصرة بكونها مقتضى الذات فيكون نور الشمس اولى
من نور القمر مع ان نور القمر اشد من نوره فكيف يكون الشدة من موجبات الاولوية فافهم **قوله** فالقول الفصل آه
قال في حاشيته يمكن ان يقال ان بعض وجوه التشكيك ما يتصف به الفرد فقط كالشدة والزيادة وما يقابلهما
وهو لا يوجب الاختلاف في مصداق الكلي انما توجبه ما يتصف به صدق الكلي على الافراد كالاقدمية والاولوية
فانما التشكيك بها في الكلي بالوجهين الاولين هو بمجرد كون احد الفردين بحيث ينتزع عنه العقل امثال الفرد الآخر
فكان ذلك الكلي متحققا فيه بمراتب عديدة وان كانت الحيثية التي هي مصداق الحمل عليهما واحدة وهذا اظهر فيما
هو ذاتي لهما لانه لنفسها المقررا ووجودا بخلاف العرض فعلى هذا يكون التشكيك بهذين الوجهين من خواص الذاتي
كما انه بالاقدمية والاولوية من خواص العرض وهذا غاية التوجيه لكلامهم انتهت انت تعلم ان كلام الشارح في هذا
المقام في غاية الخبط والسخافة اما اولا فلان كلامه في الشرح صريح في ان وجوه التشكيك منحصرة في
الاقدمية والاولوية بل في الثاني فقط وليست الشدة والزيادة من وجوه التشكيك اصلا وقوله في
الحاشية فمناط التشكيك آه يدل دلالة واضحة على ان الشدة والزيادة ايضا من وجوه التشكيك وفي
الكلامين من المنافاة ما لا يخفى واما ثانيا فلانه قد صرح سابقا بان الشدة والضعف لا يتصف بهما الا الفرد وما يتصف
به الفرد لا يكون صدق الكلي عليه مختلفا فلا يكون الكلي مشككا وقد اعترف ههنا بان مجرد كون احد الفردين اشد
من الآخر ايضا مناط التشكيك فيكون صدق الكلي على الافراد مختلفا لا محالة وبالجملة قد تقدم وفي هذه الحاشية
[illegible] قال اولا ان الاختلاف بالشدة والزيادة وما يقابلهما لا يوجب الاختلاف في مصداق الكلي
وانما توجبه ما يتصف به صدق الكلي على الافراد وقال آخرا ان الكلي نفسه متحقق في الفرد بمراتب عديدة و
[illegible] على تقدير [illegible] صدق الكلي على الافراد فيكون الاختلاف بالشدة والضعف موجبا للاختلاف

فى مصداق الكلى قطعًا واما ثالثًا فلان القول بكون حصول المهية فى بعض الافراد اشد من الآخر ممتنعًا كما قال فى الحاشية المعلقة على قوله اذ لا يتصف بها آه والقول بكون الكلى نفسه متحققا فى الشديد بمراتب عديدة ممتنعا فبان واما رابعًا فلان القول بكون التشكيك بالشدة والضعف والزيادة والنقصان من خواص الذاتى مخالف لمذهب المشائية لانهم قد صرحوا بامتناع التشكيك فى الذات والذاتى بالوجوه الاربعة كما صرح به الصدر الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق وقد سبق نقل كلامه واما خامسًا فلانه ان اراد بقوله ان مناط التشكيك فى الكلى آه ان الامثال المنتزعة فى الاشد بمحض الاختراع وليس لكل منها منشاء الانتزاع فى نفس الامر كما قال سابقا فى الحاشية المعلقة على قوله الا ان الامثال المنتزعة آه فلا يكون الكلى مشككا بالنسبة الى تلك الافراد اصلا اذ الكلى المشكك ليس عبارة عما يصدق على افراده الاختراعية المحضة على وجه التفاوت وان اراد ان الامثال المنتزعة من الاشد من الامور الانتزاعية التى لها منشاء صحيح فى نفس الامر فهو مناقض لما قال سابقًا فظهر ان ما ذكره الشارح فى حاشيته ليس توجيها لكلامهم بل هو مسخ لمقصودهم ومرامهم فانظر الى الشارح كيف يتخبط فى اقواله ويتهجج فى مقاله ولا يبالى اين يذهب واعلم ان بعض المحصلين من نظار حواشى شرح المواقف قال القول الفصل ان افراد المقدار الكبير والصغير والسواد الشديد والضعيف لم يتميز احدهما عن الآخر بانضمام امر آخر الى الطبيعة لا على وجه الانضمام والا لزم تقدم التشخص على نفسه لان تشخص المحل يفيد تشخص الحال ولا على وجه الدخول والا لزم ان يكون زيد حيثية وعمرو حيثية اخرى بل الافراد مع الطبيعة جامعة مع الاتحاد ولا فرق بينهما الا بالاعتبار فالصغير المنتزع عنه الصغر والسواد الشديد المنتزع عنه الشدة انما ينتزع عن نفس المقدار والسواد الذى اخذ بشرط شئ فالصغر والكبر وكذلك الشدة والضعف ليس بامر آخر بل بنفس المقدار والسواد بمعنى ان نفس المقدار صغير باعتبار وكبير باعتبار وكذلك السواد شديد باعتبار وضعيف باعتبار آخر فان كان الرواقيون يعنون هذا القدر وكان المشاؤن ينكرونه فهو انكار للامر المحقق وان كانوا يعنون معنى آخر فالحق مع المشائين وهذا الكلام اقرب الى التحقيق الذى سنذكره انشاء الله تعالى قوله ثم ههنا سواد اضافى آه قال فى الحاشية تحقيق المقام ان ههنا سوادين حقيقى واضافى والحقيقى نفس طبيعة المرسلة من حيث هى مع قطع النظر عن خصوصيات الهوية الفردية وهى مقولة على الافراد المختلفة بالشدة والضعف على التواطؤ وكذا المشتق من تلك المهية والاضافى ما هو سواد بالاضافة الى الغير وهو قد يكون بعينه بياضا بالقياس الى الآخر كما ان الخط الطويل والقصير ان لوحظا من حيث طبيعة الخطية اعنى البعد الواحد كان كل منهما طويلا حقيقيا ويوافق الآخر فى تلك الطبيعة بلا تفاوت وان لوحظ احدهما

بالقياس الى الآخر كان الازيد منهما طويلا اضافيا بحسب حصول الهوية الفردية فالطويل الحقيقي لا يقبل الزيادة والنقصان
وانما يقبلهما الطويل المضاف وكذلك الكثير فالحقيقية هي طبيعة العدد والكثرة بالاضافة عارضة في العدد والكثير الحق
لا يقبل الزيادة والنقصان بل الكثير المضاف فقط وكذلك السواد لا يقبل الشدة والضعف بل الذي هو سواد
بالاضافة فالاضافة من الكم والكيف عرضي في الحقيقي منها بحسب خصوصيات الهوية الفردية فطبيعة السواد مثلاً
مقول على التواطؤ لا يعرف في افرادها تفاوت انما المشكك المفهوم المشتق من السواد الاضافي المقول على معروضي
الفردين المختلفين بالشدة والضعف دون المفهوم المشتق من السواد الحق وكذلك الحال في الاقل والاكثر في
الكم المنفصل والاطول والاقصر في الكم المتصل فالكثير والقليل والطويل والقصير كل منها مشكك اذا اخذ من
الاضافي ومتواطئ ان اخذ من الحقيقي قال الملك لا تجد الحق متعديا عنه انتهت وانت تعلم ان الحق
متعد عما قال اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان السواد ومثاله من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف
فلم يثبت تحصله الا بالقياس الى غيره فلا يستقيم كون السواد حقيقيا واضافيا لان ما هو من مقولة الكيف لا ينقسم الى
الحقيقي والاضافي واما ثانيا فلانه دفع الاعتراض من الشارح بكون السواد الحقيقي مقولا على الافراد المختلفة بالشدة
والضعف على سبيل التواطؤ فالمشتق من المعنى الجنسي للسواد الحقيقي يكون مقولا على معروضي الفردين المختلفين
بالشدة والضعف على سبيل التشكيك قطعا وانكاره مكابرة وبعبارة اخرى انه وان لم يتحقق ما فيه الاختلاف بين السواد
الشديد والضعيف لكن لا ريب في تحقق ما به الاختلاف في كل منهما اعني الفصل المنوع فيكون المفهوم المشتق من
المعنى الجنسي للسواد الحقيقي مقولا بالتشكيك بالقياس الى معروضيهما فصدق الاسود يكون مختلفا بالقياس الى
[illegible] المعروضين بالضرورة ان الاختلاف بين المبدأين موجب لاختلاف صدق المشتق على المعروضين
فقوله وكذا المشتق الخ في حيز المنع بل في حيز البطلان اذ كما ان المفهوم المشتق من السواد الاضافي المقول على
الفردين المختلفين بالشدة والضعف مشكك كذلك المفهوم المشتق من السواد الحقيقي المقول على افراده المختلفة
بالشدة والضعف مشكك بلا تفاوت كما لا يخفى على من له ادنى فهم وقوله كما ان الخط الطويل الخ ماخوذ مما قال المحقق
الدواني في الحاشية القديمة ان المقدار الزائد والناقص لا يختلفان في نفس المقدار فليس مقدارية احدهما ازيد من
الآخر كما قال الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعدما حقق ان لا تضاد فيه كذلك ليس في طبيعته تضعف
واشتداد ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا تكون

اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فالثلثة اشد ثلثية من ثلثة ولا اربعة من اربعة وانما الاشد

اشد في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي

الفرق بين هذا الاشد والازيد وبين الاشد والازيد الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى

حاصل وزيادة والاشد والازيد الذي بينه لا يمكن فيهما ذلك وقال في الفصل السابق ان الكم الذي

اضافته هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا القول في سائر الثاني ذلك وحاصله ان

طبيعة الخط اعني الامتداد الواحد والكثير الحقيقي هي الكمية الانضمامية ولا تفاوت فيهما فان صدق الطول على

الخطوط المختلفة على السواء وكذا العدد وانما الاختلاف في الاضافيين وينكشف انشاء الله تعالى ان مرد

الاضافة نفس الخط فمعدا فيها اذا الخطين فطبيعة الخط تتحصل وتتعين بنفسها وتقصيرها وما فضله لا بانضمام

عليهما وان كانت الطبيعة الكمية الماخوذة لا بشرط اعني مفهومها غير متفاوت فافهم واتقن كلاما سنوفي **قوله** وتاوه

اليه الرواقيون آه اعلم ان الشيخ المقتول تبعا للرواقيين ذهب الى ان بعض الجواهر اقدم واشد من بعض آخر فجوهر

العالم الاعلى اقدم من جوهر العالم الاسفل في ماهيتها الجوهرية فهي اقدم واشد في باب الجوهرية من غيره وعند المشائين

هذا التفاوت بين الجواهر انما هو في وجودها لا في ماهيتها وستعرف ما هو الحق في هذا المقام **قوله** ليست الشدة

والضعف آه قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير المقدار او

لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار فالتفاوت انما هو بنفس المقدارية ومن ظنهم ان الاشتداد بالكمال والنقصان

كما في الخط الطويل والقصير بشي زائد على المقدار وذلك غير مستقيم وقال ان كلام المشائين في الاشد والاضعف

مبني على التحكم فان عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره وقد حدوا الحيوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة

ثم الذي نفسه اقوى على التحرك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اشد انتهى وقد شنع عليه صاحب

الافق المبين تشنيعا بليغا حيث قال في التقديسات وتلك الشبهات اولئك الاقوام من ان المقدار التام والناقص

اذا زاد واحد منهما على الآخر بعرض والفصل مقسم للمقدار فانه عرضي لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدارية

الزائدة فارجعا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في حقيقة الافتراق بين الخطين المذكورين بالطول

والقصر الا الكمالية للخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وافترقا في ازيد

عن السوادية فصلا كان او غيرها فان التفاوت في نفس السوادية فالجامع بين هذه الاشياء النامية والنفس

في نفس الماهية وان حد الحيوان هو انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك حواسه

اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اشد واتم فيكون حيوانية الانسان مثلاً اتم من حيوانية البعوضة مثلاً
وان لم يستعمل في ذلك ادوات التفضيل والمبالغة بحسب اللغة اللسانية فالحقائق لا تقتنص من الاستعمالات
اللغوية والاطلاقات الجمهورية فواهية الاساس موهونة البنيان فان المقداريين الزائد والناقص مهية المقدار
فيهما على شاكلة واحدة محدودة الى حد معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية بما هي مقدارية عارض لها
من جهة اختلاف استعدادات المادة المنفعلة وهو يستتبع كون الفردين في حد هويتهما الفرديتين بحيث اذا
اعتبر نسبتها احدهما الى الآخر كانت هناك زيادة بحسب الهوية الفردية العارضة للطبيعة اخيراً بعد تمام المهية المبهمة
المرسلة لا بحسب نفس جوهر الطبيعة فالخط الطويل والقصير ان لوحظا من حيث طبيعة الخطية اي البعد الواحد
كان كل منهما طويلا حقيقيا بعينها هي الآخر في انه بعد واحد ولا تفضل بينهما في هذه الطبائع تفاوتاً اصلاً وان لوحظ
احدهما بالقياس الى الآخر كان الازيد منهما طولا اضافيا بفضل احدهما على الآخر بحسب خصوص الهوية الفردية فالطول
الحق ليس يقبل الازيد والانقص بل انما الطول المضاف وكذا الكثير بلا اضافة فهي العدد والكثرة بالاضافة
عرض في العدد والكثير الحق ليس يقبل الاكثر والاقل بل الكثير المضاف وطبيعة السواد وهذه ايضا في السوادية المختلفة
بالشدة والضعف على سبيل واحد وانما ذلك الاختلاف بحسب خصوصيات افراد الطبيعة ومن حيث الاضافة
العارضة لا في جوهر المهية وسنخ الحقيقة فالسواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس
عند شيء هو البياض بالقياس الى الآخر وكلما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه
بل انما عنده بالاخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين السواد الصرف والبياض الصرف بعينه تقابل الاوساط
لا بشدة او بذلك انواع التقابل ولا بعدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف على ما في الفلسفة الاولى والحكمة
التي هي فوق الطبيعة ثم ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحرك بالفعل بل هو من الافعال والخواص
العارضة وانما الفصل مبدء القوة على ذلك حسبما استيسر له من الآلات وربما تلك تتفاوت بحسب الانواع
التي تحته وكذلك ليس اذا كان بعض الناس افهم وبعضهم ابلد فقد تفاوتت القوة النطقية زيادة ونقصانا بل لا يكاد
واحد ممن لا يعقل شيئا البتة كالطفل فصله هو ان له في جوهر القوة التي اذا لم يصد عنها صاد فعلت الافاعيل
النطقية وهي واحدة لكنها يعرض لها تارة فتور الآلات القلبية والدماغية مثلاً وتارة معاسرتها وعصيانها
فهي [illegible] افعالها وطاعتها اياها ثابتة على شاكلة كالنار يختلف افعالها بحسب اختلاف المنفعلات
والمادة التي تفعل بها فيها وربما تكون النفس الشخصية ناقصة في جوهر الشخص لنقصان المادة فليس

الا بمعونة الحس والاشيء من هذا بهيات وذلك فصار يقوم الانسان المرسل بما هو انسان بل هي عوارض و
خواص تتبع الماهية المرسلة والكمال والنقص فيهما من جهة الاستعداد المتولد من استعدادين استعداد القابل
واستعداد الفاعل واما الذي للفاعل لنفسه فغير متخلف وانت تعلم ان جملة ما ذكره مع كونه ماخوذا من كلام المحقق الدواني
واهية الاساس موهونة البنيان اما اولا فلان الكم الاضافي الذي جعل مناط الاختلاف اما موجود في الخارج منضم
مع المقدار الخطي الحقيقي مع انه بديهي البطلان لانه لا يكون الا من مقولة الكم فان غير الكم لا يكون مناط الاختلاف
بالزيادة والنقصان يستلزم ان يكون في الخط خط آخر ثم ينقل الكلام الى هذا الخط العارض فانه في صورة الخط
الزائد زائد وفي صورة الخط الناقص ناقص لانه فرض انه مناط التفاوت فان كان اختلافهما بالزيادة والنقص
بنفس الماهية لزم التشكيك فيها وان كان بعارض كمي اضافي آخر ينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل في الكميات الموجودة
في الخارج او يكون هذا المقدار امرا انتزاعيا فلا يكون منشأ انتزاعه الا نفس الكمية الخارجية لان غير المعنى الكلي لا يصلح
لانتزاع الزيادة والنقصان ولا دخل له فيه اصلا فتحصل ان الكمية الموجودة في الخارج هي منشأ الزيادة و
النقصان بنفس الماهية الكمية وذلك هو الموجب للتشكيك الذي هو المطلوب ولا يضر كون الزيادة والنقصان
وكذا الشدة والضعف بمعنى اضافيا فيما لانا انما عنينا بالتشكيك في الماهية ان تكون هي زائدة في نفس معناها في فرد و
ناقصة بنفسها في فرد آخر بلا اعتبار امر آخر داخل فيه او خارج عنه ويلزمها كونها زائدة او ناقصة اليه اذا قيست
الى فرد آخر فالزيادة الحاصلة في فرد آخر في نفس الامر كما هي زيادة في نفسها بمعنى كمال الماهية فيه في نفس ذاتها
كذلك يلزمها الزيادة والنقصان اذا قيست الى فرد آخر من تلك الماهية وما قيل ان المقدار الاضافي انتزاعي
وعبارة عن كون المقدار على حد بحيث اذا قيس بحدوده الى مقدار آخر ينتزع عنه مثله وزيادة ومنشأ انتزاعه
نفس الكمية الخارجية لا من حيث ماهيته بل من حيث خصوصيتها وتشخصيتها وقولكم ان غير المعنى الكلي آه ان اريد به
انه يصدق على المعنى الكلي سواء كان من حيث هي او اخذ من حيث انه متشخص فمسلم والامر ههنا كذلك فان الزائد
والناقص انما يصدق على المعنى الكلي المخصوص وان اريد انه لا دخل لغير المعنى الكلي خصوصية كانت او غيرها فمم فان الاعتراف
به في قوة الاعتراف بتشكيك المعنى الكلي بل ما يشهد به الفهم السليم ان غير المعنى الكلي وخصوصيته لا دخل له في
انتزاع الزيادة والنقصان واما خصوصيته فله دخل البتة فالذراع اطول من نصف الذراع بالنظر الى سوقية
وخصوصيته لا بالنظر الى نفس ماهيته حتى يلزم التشكيك ففي غاية السخافة لان الهذية امر عدمي لا تكون متصفة بالزيادة
والنقصان من غير واسطة في العروض ولو كانت واسطة كانت في الثبوت والموجود ليس الا نفس الماهية فهي

المعروض للزيادة والنقصان حقيقة فهي المنشار لانتزاعهما كما لا يخفى على المتامل وبعبارة اخرى انه ان كان المراد ان
الهوية معروضة للزيادة والنقصان بالذات فهو باطل قطعاً لان الهوية ليست منضمة الى المهية حتى تكون
موصوفة بالزيادة والنقصان وان كان المراد ان الهوية المخصوصة من المقدار متصف بهما فمسلم لكن الهوية
عبارة عن المهية المتقررة في نحو من الوجود فتكون المهية نفسها متصفة بالزيادة والنقصان وما قيل ان القول
بالتشكيك انما يجب ان يكون ما به التفاوت فيه فيلزم ان لا يكون التشكيك في العارض الا في المشتق والا لزم
التشكيك في المهية اولا يجب فالتفاوت في الصورة المذكورة وان كان في الامر العرضي يلزم ان يكون فيه لك
تشكيكا ايضا فليس بشيء اذ لا يلزم كون المقدار الحقيقي مشككا على تقديريته يلزم كون التفاوت لاجل الاضافة العارضة
لان المشكك ما يكون معروضا للتفاوت بالذات واما ثانيا فلان قوله ليس فصل الحيوان هو التحرك آه ففيه ما قيل
انه كما ان اختلاف الافعال وآثارها الذاتية لانواع الحيوانات انما هو من اختلاف طبائعها وانواعها فكذلك اختلاف
افعالها الحيوانية من الحس والحركة وآثارها الذاتية شدة وضعفا وزيادة ونقصانا ناشئ من اختلاف نفوسها ومبادي
افعالها قوة وضعفا والذي ذكره من غور الآلات آه فهو انما يصح في تفاوت افعال الشخص واختلاف احواله ولا يجري
ذلك في النوع لان الانواع غير ممنوة عن كمالاتها وخواصها الا في اشخاص نادرة وفي اوقات يسيرة كما ثبت
في الحكمة الالهية فالحيوان الذي حواسه قليلة وحركته ضعيفة في جميع افراده نفسه التي هي مبدء نوعيته ضعيفة الوجود
لا محالة وليست نفوس الحيوانات في درجة واحدة القوة من الحيوانية ولا ايضا افراد النفوس الانسانية متساوية
في اصل الفطرة نعم هي متساوية في مفهوم الانسانية متماثلة في المعنى البشرية والتساوي في هذا المعنى لا ينافي كون
بعضها واقعة في مقام الوحي لقوة جوهرها دون بعض كما لا يخفى على المتامل وليعلم ان لصاحب العروة الوثقى في
اثبات التشكيك كلاما في غاية الدقة والمتانة تقريره انه لو لم يكن التشكيك في المهية لم يصح حركة في مقولة اصلا
فنفي التشكيك في المهية مع القول بالحركة في المقولات تناقض
من المتنافيين وذلك لما ثبت انه لا بد للمتحرك في المقولة ان يكون له في كل آن فرد منها غير الحركة مغاير لما في الآن
السابق واللاحق ولا ينافي ذلك الا بوجود الفرد التدريجي من المقولة في مجموع زمان الحركة وذلك لفرد التدريجي
لاتصاله يقتضي ان يكون جميع الافراد المنتزعة عنه آنية كانت اوزمانية متشابهة في نفسها ومتشابهة له في الحقيقة النوعية
ومتحدة بالوجود معه فاذا تحرك الجسم في الكم والكيف من الاكمل الى الانقص او بالعكس فيجب ان يكون سائر الافراد المتوسطة
آنية كانت او زمانية متحدة بالمهية والوجود مع الفرد التدريجي وليست تلك الافراد الا المراتب المختلفة بالدرجات

من الشدة والضعف والزيادة والنقصان فاتحاد تلك الافراد في الماهية النوعية مع التفاوت في الشدة والضعف
هو التشكيك واورد عليه بانا لا نسلم ان الفرد التدريجي ينقسم الى نصفين منهما شدة وضعف بل ينقسم الى اجزاء متفاوتة
في درجة الشدة والضعف مختلفة بحسب الهويات وكل منها بحسب هويته منشار لانتزاع افراد آنية مختلفة بحسب
الشدة والضعف واما كونه منقسما الى افراد مختلفة فكما قال المورد وتحقيقه ان الجسم اذا تحرك في مسافة فله فرد تدريجي
منطبق على الزمان هي الحركة القطعية وافراد آنية مختلفة بالشدة والضعف لكنها بحسب التوهم كما ان الآنات متوهمة
الا ان المتحرك يتصف حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حادث بين المبدأ والمنتهى موجود
الا ترى ان المحقق الدواني قد اكتفى باتصاف الجسم بالتوسط بين تلك الافراد من دون فعلية فرد الآني والآن
وانت تعلم ان ما زعم المحقق الدواني باطل قطعا لانه يستلزم ان لا يكون للمتحرك وضع بالفعل والآنية ذلك وان
ان المقولة التي يتحرك الجسم فيها لها افراد آنية وزمانية والاولى لا وجود لها بالفعل والالزم اما وجود امور غير متناهية
محصورة بين حاصرين او الترجيح بلا مرجح ان كان لبعض تلك الافراد موجودة وبعضها معدومة واما الفرد الزماني
فهو موجود في مجموع زمان محدود بين المبدأ والمنتهى فلينقسم بانقسامه فيكون الشديد والضعيف من افراده والنوع
مكابرة محضة ومن العجائب ان صاحب العروة الوثقى قد ناقض نفسه حيث صرح في العروة الوثقى بتحقق التشكيك
في الماهيات كما نقلنا عنه وقال في بعض حواشيه على حواشي شرح المواقف وما قال الاشراقيون من ان الطبيعة
بنفسها منشار الاشتراك ومنشار الامتياز اعني ما به الاشتراك عين ما به الامتياز لكن باختلاف الدرجات والمراتب
فهو غير معقول لان الطبيعة الكلية لا شك انها بنفسها منشار الاشتراك فهي بدون انضمام امر اليها شطرا او شرطا
كيف يكون منشار الامتياز ومنع الشركة وهو بعينه اقتضاء المتنافيين بنفس الحقيقة وانت تعلم انه مع كونه مناقضا
لما قال في العروة الوثقى سخيف جدا اما اولا فلان اجتماع المتنافيين انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون
الذات الواحدة بالنوع او بالجنس فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افراده وهي في
كل فرد منها منشار لامتياز خاص مغائر لما في فرد الآخر واما ثانيا فلانه على تقدير القول بالجعل البسيط لما كان المجعول
نفس الماهية بلا انضمام امر اليها والا لم يكن المجعول هي نفس الماهية فلم يبق الجعل بسيطا اما ان يكون المجعول هي
الماهية المبهمة بما هي كذلك وهو باطل قطعا لانها لا تصلح للتقرر او يكون هي الماهية المتعينة ويستحيل ان يكون تعينها
بانضمام امر اليها ضرورة ان الوجود والتشخص لا يمكن ان يكون امرا زائدا عليها عارضا لها في نفس فلا بد
من القول بان ما به الاشتراك بين الاشياء هو ما به الامتياز فتامل واعلم ان لبعض الشراح مع القول بنفي

وجود الكلي الطبيعي آه من تحقق التشكيك في الماهيات مع ان القول به لا يمكن الا على تقدير كون الكلي موجودا
في الخارج مشتركا بين الافراد على نهج التفاوت كما لا يخفى على [illegible] اجيب قوله فليس لشيء آه
قال في الحاشية لان الزائد والناقص من المقدار المهية المقدار فيهما على شاكلة واحدة اذ ليس الطبيعة في احدهما
[illegible] بل انما في حد التعين الفردي اختلفا في التمادي الى ابعاد محدودة وقف بحدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة
المقدار عارض لها في مرتبة الفردية بعد مرتبة المهية من جهة اختلاف استعداد المادة وهو يستتبع كون الفردين
في حد هوية الفردية بحيث اذا قيس الى الآخر كان زائدا عليه وكذا الاشد والاضعف مختلفان بحسب خصوص
الهوية الفردية لا بحسب نفس المهية المرسلة وليس الاحساس والتحرك فصل الحيوان بل هو من الافعال المجهولة
الخارجة وانما الفصل مبدأهما وهو لا يتفاوت في الانواع فقال انتهت انت تعلم ان عبارة هذه الحاشية منتحلة
عن التقديسات وقد نقلنا عبارتها في الدرس السابق وتكلمنا عليه فلا حاجة الى الاعادة قوله مستند آه قال
في الحاشية توضيحه ان تكثر الطبائع المرسلة بالذات بعينها تكثر الافراد بالذات وتكثر الافراد بالذات هو تكثر الطبائع
المرسلة بالعرض بناء على ان الطبيعة المرسلة داخلة في قوام الافراد وبما هي افرادها وتلك الافراد خارجة عنها من
خواصها وعوارضها التي هي بعد الذات وفي المرتبة المتاخرة عنها وان هو الا التضمن الافراد ما هو من عرضيات الطبيعة
المرسلة في لحاظ التعين والابهام فالكثرة التي هي للافراد بالذات كثرة للطبيعة بالعرض لان هذه الكثرة لها من
تلقاء الافراد اذ مفاد الوحدة والكثرة بالعدد وبوحدة الوجود وتعدده والطبيعة لا توجد الا بعين وجودات الافراد و
تكثر المراتب الكمالية والنقصانية اما تكثر سنخ الطبيعة من حيث هي بالذات فيكون هناك طبيعتان مختلفتان بالذات
بحسب نفس المهية او الطبيعة واحدة مختلفة بالكمالية والنقصانية واما تكثرها بالعرض فتكون الكمالية لا محالة لشيء زائد
عليها بعرضها في مرتبة آخرة فتكون تلك المراتب افرادا متحصلة اما من فصول او عوارض مشخصة او مصنفة البتة
وهذا سبيل تقويم البرهان اختاره المعلم الاول للحكمة اليمانية في التقديسات انتهت لا بد لنا من نقل عبارة
التقديسات ثم من النظر في صحته وفساده فنقول قال معلم الشارح فيها التشريق المبين لك في تضاعيف
الصناعة ان تكثر الطبيعة المرسلة بالذات هو بعينه تكثر الاشياء الطبيعية وتكثر الاشياء الطبيعية بالذات هو
تكثر الطبيعة المرسلة بالعرض وانما ذاك لان الطبيعة المرسلة داخلة في قوام الشيء الطبيعي وهو الفرد ومن جوهريات
ذاته بما هو فردها والشيء الطبيعي بما هو فرد الطبيعة المرسلة خارج عن قوام جوهرها ومن خواصها وعوارضها التي بعد
الذات وفي مرتبة آخرة وان هذا الا التضمن الفرد ما هو من عرضيات الطبيعة في لحاظ التعين والابهام انتهت

فالكثرة بالعدد للافراد بالذات كثرة بالعدد وللطبيعة بالعرض ثم ليس يصح ان يوصف الطبيعة بالكثرة بالعرض الا من
حيث الكثرة بالعدد التي للافراد بالذات اليس مناط الوحدة والكثرة بالعدد توحد الوجود وتعدده وليست الطبيعة
توجد الا بعين وجودات الافراد فان تكثر المراتب الكمالية والنقصية انما هو تكثر سنخ الطبيعة المرسلة بالذات
فيكون هناك طبيعتان مختلفتان في سنخهما لا طبيعة واحدة مختلفة بالكمالية والنقصية وانما هو تكثرها بالعرض فتكون المرتبة
الكمالية لا محالة لشيء يزيد على جوهر الطبيعة وبعرضها في مرتبة اخيرة لا بنفس الطبيعة فتكون المرتبة الكمالية فردا من
الافراد متحصلا من فصل مقوم له او عرض مصنف او مشخص تنبه فهذا سبيل تقويم البرهان انتهى وانت تعلم ما فيه اما
اولا فلانه قال في التقديسات فتحصيل هذا الكلام تزييفا لكلام المشائية حيث زعموا ان ذات كل شيء واحدة فيجب
ان يكون ذات الشيء غير زائدة ولا ناقصة ان ما قالوه ليس على مستقر الاجدار والاستقامة فان ما لا يحتمل الاشتراك
والتعميم انما هي الوحدة العددية التشخصية المعينة واما الوحدة بالعموم وهي الوحدة المبهمة التي للطبائع المرسلات والوحدة
العددية التشخصية لهيولى عالم الاسطقسات فليستا تابيان انحفاظ الذات الواحدة المبهمة بعينها في المراتب المتكثرة
المتباينة فكما ان في الطبيعة المرسلة عرضا بحسب انواعها المتباينة بالفصول واشخاصها المتكثرة بالعدد وبالمشخصات
فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمالية والنقصية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون ابهامها بالقياس
الى مراتب التامية والنقصية والطبيعة المرسلة الواحدة في نفسها بالوحدة المبهمة العمومية تعم المراتب باسرها في
جميع الصور وكذا سبيل الوحدة التشخصية المبهمة والذات المبهمة الواحدة بالتشخص بالقياس الى مراتب تنوعاتها
والتشخصات التي لها بالعرض هذا كلامه وفي كلاميه من المنافات ما لا يخفى على من له ادنى مسكة واما ثانيا فلانه
لما بطل كون التشخص امرا زائدا على الماهية عارضا لها في نفس الامر فالماهية بنفسها بلا زيادة امر عليها وانضياف
معنى اليها تكون متعينة في انحاء الوجود فتكون كاملة في نحو من الوجود وناقصة في نحو آخر منه كحقيقة السواد مثلا
فانها بنفس ذاتها تكون شديدة في بعض انحاء تحققه وضعيفة بنفس ذاتها في بعض آخر وبالجملة ان الكيفيات
مثلا يجوز ان تكون شديدة وضعيفة بنفس ذواتها وكذا الكميات بنفس حقائقها يمكن ان تكون زائدة وناقصة
فالشديد والضعيف حقيقة واحدة وانما التفاوت بينهما بحسب المرتبة من دون انضمام امر وانضياف معنى وان
كونها شديدة او زائدة في بعض وضعيفة وناقصة في اخرى انما هو من افاضة الجاعل فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
واما ثالثا فلانه لما كانت الطبيعة المرسلة متحققة وموجودة بعين وجود الافراد فكما ان تكثر الطبيعة بعينها
تكثر الافراد وكذا تكثر الافراد بعينها تكثر الطبيعة المرسلة المطلقة اذ الافراد عبارة عن الطبيعة المرسلة المتعينة

بنفسها تعينات شتى غير محصورة فالقول بان تكثر الطبيعة المرسلة بعينها تكثر الافراد وتكثر الافراد تكثر الطبيعة
المرسلة بالعرض مما لا معنى له الا على تقدير كون الطبيعة المرسلة من عوارض الافراد واما رابعًا فلان قوله فيكون هناك
طبيعتان الخ مما لا يدرى محصله فهناك طبيعة واحدة مبهمة كما اقر به ومشتركة بين الافراد الا انها كاملة في بعض
انحاء الوجود وناقصة في بعض آخر ولا يلزم منه كون الطبيعة الواحدة طبائع كثيرة كما لا يخفى على المتامل واما خامسًا
فلان قوله فيكون الكمالية لا محالة آه ان اراد به ان الكمالية والنقصية انما يكون بعروض التشخص وهو امر زائد
عارض للطبيعة المرسلة بعد الذات كما هو ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اذ لا يمكن كون التشخص من عوارض المهية
في نفس الامر والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود والتشخص كما سبق اليه الاشارة وسيجيء تحقيقه انشاء الله
تعالى وان اراد به معنى آخر فلابد من بيانه حتى ينظر فيه واما سادسًا فلانه قائل بالجعل البسيط كما صرح به كتبه وعلى
تقدير القول بالجعل البسيط لابد من القول بكون المتشخص مجعولا لان المجعول لما كان نفس المهية بلا انضمام امر
اليها والا لم يكن المجعول نفس المهية فاما ان يكون المجعول نفس المهية المبهمة وهو باطل قطعًا اذ المبهم غير صالح للتقرر او
يكون هي المهية المتعينة فلا يمكن ان يكون تعينها بانضمام امر اليها وانضياف معنى اليها بل المهية تتعين بنفسها
في انحاء التقرر والوجود وبالجملة ما ذكره انما يتم لو كان الوجود والتشخص امرين زائدين على نفس المهية عارضين لها
في نفس الامر وهو باطل قطعًا فظهر ان جميع ما ذكره صاحب التقديسات وامن به الشارح كما هو ديدنه في غاية السخافة و
الركاكة فتامل ولا تخبط قوله بل من حيث الاستناد الى الجاعل آه اعلم ان صاحب الافق المبين مع القول
بالجعل البسيط وبكون الوجود امرا انتزاعيا منتزعا عن نفس المهية قد فرق بين مصداق حمل الوجود على المهية و
بين مصداق حمل ذاتياتها عليها بان مصداق حمل الوجود هي المهية المتقررة من حيث انها مستندة الى الجاعل
وتلك الحيثية حيثية تعليلية ومصداق حمل ذاتياتها عليها هي نفسها بلا زيادة حيثية عليها والشارح قد
امن به من غير تدبر في معناه كما هو عادته ولا يخفى على المستيقظ ان هذه الحيثية اذا كانت تعليلية تكون خارجة
عن مصداق الوجود فلم يكن مصداق الوجود الا نفس المهية بما هي هي التي هي مصداق حمل الذاتيات عليها وايضا ان
كان المراد بكون هذه الحيثية تعليلية ان هذه الحيثية علة في الواقع لصدق حمل الوجود على المهية فهو باطل قطعًا لان
علة صدق حمل الوجود على المهية ذات الجاعل لا هذه الحيثية ضرورة ان اعتبار هذه الحيثية متاخر عن المهية التي هي
مصداق حمل الوجود وان كان المراد ان هذه الحيثية علة لصدق حمل الوجود في لحاظ اللاحظ فهذا ايضا ليس بضروري
اذ كثيرا ما نذعن بصدق حمل الوجود على الماهيات من دون لحاظ هذه الحيثية وبالجملة التفرقة بين صدق حمل الوجود

ومصداق حمل الذاتيات على الذات بعد الاعتراف بان مطابق الحكم في القضايا اي حمل الذات والذاتيات على
نفسها وحمل الوجود عليها ليس الا نفس ذات الموضوع كما وقع منه في مواضع من الافق المبين وغيره من
كتبه غير صحيح ولا يمكن ان يقال ان هذه الحيثية تقييدية اذ قد صرح في الافق المبين بان هذه الحيثية تعليلية ومع
قطع النظر عن هذا لو كانت هذه الحيثية تقييدية لكانت متاخرة عن مصداق حمل الوجود قطعا كما لا يخفى على من له فهم سليم
قوله فالجوهر الاعلى آه اعلم ان الاشراقية ذهبوا الى ان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى وارادوا
بذلك كونها معلولة لها لما ان المعلول كظل لما هو علته فاذا كان بعض الجواهر علة لبعض وبالجملة اذا كان لبعض افراد
مهية واحدة علة لبعض آخر منها مثلا اذا كان زيد علة لعمرو فاما ان يكون معلول زيد عمرو من الوجود لعمرو وهو الصحيح
على القول بالجعل البسيط اذ الوجود على هذا الطريق امر انتزاعي منتزع عن نفس المهية وليس امرا عارضا لها انضماما
او انتزاعا كما سبق فلا يمكن ان يكون اثرا للجعل اذ الاثر ليس الا الامر الواقعي المتحقق مع قطع النظر عن اعتبار
العقل وانتزاعه وليس المتحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل وانتزاعه على هذا التقدير الا نفس المهية او يكون الاثر
نفس ذات عمرو بلا زيادة امر عليها وانضياف معنى اليها فيصير نفس ذات عمرو معلولا لزيد فيكون عمرو انسانا ايضا
يكون معلولا لزيد لانه حكاية عن نفس ذات عمرو وجعل الحكاية بما هي حكاية عبارة عن جعل المحكي عنه ولا ريب ان
نفس ذات عمرو محكي عنها لكونها انسانا فكون عمرو انسانا ايضا يكون معلولا لزيد فصدق مهية الانسان على زيد وعمرو
يكون متفاوتا بالاولية وهذا ما قال صاحب المطارحات ثم اذ تبين ان الوجود من الامور الاعتبارية ولا يتقدم
العلة على معلولها الا بماهيتها فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهرها اقدم من جوهر المعلول وكل امر يشترك
فيه العلة والمعلول وما في المعلول مستفاد من العلة وهو كظل الامور العقلية فكيف ساواها في الجوهرية اي ان الوجود امر ذهني فلا يتقدم الا بماهيته
فتقدم جوهرية العلة على جوهرية المعلول وهو مذهب افلاطون فانا اذ بينا انهم يجوزون ان يكون نفس اقدم واقوى من نفس في جوهرية الا
وقال ايضا في التلويحات معترضا عليهم ان التقدم بالمهية انما يصح في العلة الفاعلة دون سائر العلل فالمعلول انما هو ظل
ما هو فاعل ذاته وفاعل مهيته وليس هو ظل الشروط والمعدات مثلا ثم كون الوجود من الاعتبارات الانتزاعية
لا يحيل تقدم الذات بحسب مرتبة موجوديتها المنتزعة المتاخرة عن مرتبة جوهر الذات وهي المرتبة المتقدمة
على الوجود المنتزع فالحصر في التقدم بالمهية ليس بسديد بل انما اللازم تحقق نحوين من التقدم للعلة احدهما علة
بالمهية بحسب مرتبة جوهر الذات وبالطبع بحسب مرتبة الوجود المنتزع اخيرا وانما ذهب افلاطون والاقدمين
اثبات التقدم بالمهية ايضا لا ارجاع التقدم بالطبع الى التقدم بالمهية ورد رؤساء المشائية [illegible]

اثبات التقدم بالمهية وكانه ليس يسع العقل الصريح والذهن الصراح استنكاره فی سبوع جوهر المهية وجاعل فی انها
بالقياس الی مجعوله وفی جوهريات المهية بالقياس اليها وفی مرتبة فعلية بالقياس الی مرتبة الوجود وفی نفس
المهية بالقياس الی ما يلحقها بغيرها واما تجويز كون نفس القوم واقوی من نفس فی حقيقة النفسية وكون العقل
اتم جوهرية من النفس مثلا فانما انبعاثه من عدم التفطن للفرقان المبين بين التجوهر والجوهرية وايضا بين
الالمية فی الطبيعة المشتركة والانية بحسب كمالية الحقيقة الغير المشتركة فتجوهر الجوهر بهلية البسيطة المستندة
الی الجاعل بضربيها الحقيقية المشهورية وجوهرية بهلية المركبة المستغنية عن العلة لكون ثبوت الذاتی لما هو ذاتی
غير مستند الی العلة اصلا باجماع العقلاء وكك تجوهر الانسان بهلية البسيطة ای صيرورة نفسه وجوهرية بهلية المركبة
ای صيرورته انسانا فاذا تقدم جوهر علی جوهر او انسان علی انسان تقدما بالمهية كان مفاده ذلك التقدم عليه بحسب
الهلية البسيطة واما بحسب الهلية المركبة فافراد المهية بامرها سواسية واقوله الجوهر مهية منحوتية غير قائمة فی
شیء فلا تشكيك فيها اصلا ولا جوهر اتم جوهرية من جوهر بل انما الجواهر الاولی اولی واقدم من الجواهر الثانية فی
التجوهر والوجود لا فی الجوهرية ورب حقيقة جوهرية هی حقيقة كاملة تامة بحسب ذاتها الخاصة بالقياس الی حقيقة
اخری ناقصة جوهرية كالعقل بالنسبة الی الهيولی والانسان بالنسبة الی الفرس لا فی طباع الجوهرية الذاتية
المشتركة انتهی فمع طوله لا يرجع الی طائل اذ علی تقدير القول بالجعل البسيط كما هو مذهب صاحب القبسات
ايضا اثر الجعل انما هی نفس المهية واما الوجود فهو معنی انتزاعی لا تحقق له مع قطع النظر عن انتزاع الذهن و
انما المتحقق فی الواقع منشاء انتزاعه فاثر العلل مطلقا لا يصح ان يكون هو الوجود اذ لا تحقق له فی الواقع بدون
اعتبار المعتبر فلا معنی للقول بان اثر الجاعل نفس المهية واثر سائر العلل انما هو الوجود وبالجملة اثر العلة مطلقا
جاعلة كانت او غير جاعلة انما هی نفس المهية والوجود معنی انتزاعی منتزع عما هو اثر العلة بالذات ولما كان
اثر العلة التامة هی نفس المهية التی هی بنفسها بلا زيادة امر مصداق للوجود والوجود منتزع عن نفس المهية
فكل من اجزاء العلة التامة علة لنفس المهية اولا وبالذات وللوجود ثانيا وبالعرض ولا يصح ان يكون الوجود
اثرا بالذات لشیء من العلل اذ لا تحقق للوجود فی الواقع حتی يكون اثرا لشیء من العلل ونعم ما قال الصدر
الشيرازی تلميذ صاحب القبسات فی بعض تصانيفه ان جماعة من المتاخرين كالمحقق الدوانی وصاحب
الافق المبين وغيرهما لم يجوزوا التفاوت والتشكيك فی ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك
ذهبوا الی ان الوجود امر عقلی لا تحقق له فی الخارج فاختاروا فی الاول رای المشائين وفی الثانی رای القدماء

فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جواهر المعلول
مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تأثير ولا تأثر عندهم في الوجود على ما اختاروا وهم يتحاشون عنه وهذا اعجب منهم فان
قيل قد صرح الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بان تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو
الابن اللذين هما تحت نوع الانسان معا فان الاب منهما يتقدم بالزمان ومتقدم بالوجود وليس الزمان
هو داخلا في معنى الانسان ولا الوجود داخل فيهما فاما حد الانسان فانه من حيث هو حد فهو لهما على السواء وان
كان وجود الانسانية لهذا قبل بالزمان وللآخر بعد لكن لا في انهما انسانية بل في انهما موجودة وبالجملة فانه ليس شيء
جعل هذا الذي هو ابن عمرو انسانا فانه لماهيته فانه مستحيل ان لا يكون زيد انسانا ولذلك لا علة له وليس
يستحيل ان لا يكون موجودا فكذلك له علة في انه موجود كذلك الابيض ليس الا لذاته هو لون لكنه ليس
لذاته موجودا قال وكذلك الحال في نسبة الهيولى والصورة الى الجسم لذاته فان الهيولى والصورة ليستا سببين
لكون الجسم جوهرا فان الجسم لذاته لا لعلة من العلل ولا لسبب من الاسباب ما هو جوهر ومقول عليه معنى الجوهر
لكنه في وجوده يحتاج الى اسباب وجوده ولا جوهرية شيء في انها جوهرية منه يكون علة لجوهرية شيء حتى يصير الجسم
بجوهرية المادة والصورة جوهرا ولست اقول جوهرا موجودا ولا الثلثة ايضا في انها عدد يكون علة كون الرابعة
عددا ولست اقول كونها عددا موجودا بل كل واحد من المثالين علة لما بعده في الوجود فقد يكون وجود شيء
علة لوجود شيء وان لم يكن المهية له اولا وسببه للآخر ثانيا ثم قال فقد تبين اذن ان تقدم الثلثة على الاربعة
انما هو في الوجود وهو غير معنى العدد وليس ذلك في معنى العدد ثم قال فمعنى المقولة اذن انما يتقدم الانواع
ويتاخر عنها لا لنفسه بل بمعنى يضاف اليه فيه التقديم والتاخير وهو الوجود ويقال اولا ان بناء كلام الشيخ
على الجعل المؤلف والمجعول عند القائلين به هو اتصاف المهية بالوجود اذ الوجود عندهم صفة زائدة على
المهية عارضة لها في نفس الامر والكلام ههنا على طور الجعل البسيط ولا يمكن على هذا التقدير كون الوجود مجعولا اصلا
اذ لا اتصاف للمهية بالوجود في نفس الامر بل المجعول انما هو نفس المهية واتصافها بالوجود حكاية عن نفس المهية
وجعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها وبالجملة خلط الذات بالوجود وحكاية انتزاعية والحكاية الانتزاعية وتعينها
هي واقعية بمنشائها ومصداقها ومجعوليتها هي مجعولية منشائها ومنشاء تلك الحكاية ومصداقها هي نفس الذات بلا زيادة
امر وانضمام معنى فلا معنى لتعلق الجعل بها الا لتعلقه بمصداقه ومنشاء انتزاعه وثانيا ان الكلام جار في الوجود ذاته
بان يقال تقدم افراد الوجود وبعضها على بعض ان كان بنفس تلك الوجودات يلزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر

بين افراد حقيقة واحدة في ذاتياتها انتفاء والا يلزم التشكيك كما لا يخفى على المتأمل قوله قلت آه هذا ماخوذ مما قال
صاحب الافق المبين في الفرق بين مصداق الذات والذاتيات وبين مصداق الوجود حيث قال ان خلط
الذات والذاتيات لا يكون بمقتض او اقتضاء اليس لنظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون
بعينه لحاظ ذاتياتها واما ما يلحق لها من تلقاء مقتض او اقتضاء من تلقاء جوهر الماهية فقولنا الانسان انسان او
حيوان لا يحوج صدقه الى الجعل من جهة الخلط وان احوج الى لحاظ تقرر الموضوع فما يستدعيه انما هو تقرر ذات
الموضوع ليست اقول الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفس الذات لكفى على ان ذلك
الايه اليس من جهة اقتضاء خصوص الخلط باعتبار خصوصية الطرفين بل من جهة استدعاء مطلق طبيعة الربط الايجابي
فاذن توقف صدق خصوص الحمل في ذاتيات الماهيات بخصوصية حاشيتي الموضوع والمحمول على مجعولية نفس الماهية
وصدورها عن الجاعل انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهتين عدم تقرر الماهية الامكانية بنفسها ومطلق كون
الربط ايجابيا الا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل فلا احتيج الى توسيط جعل مؤلف
للتخليط بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فالجاعل يجعل ماهية الانسان ثم هو بنفسه انسان وحيوان
لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط ثم قال واما اللاحق الذي هو الوجود فمصداق الحمل فيه
نفس ماهية الموضوع المتقررة من غير اعتبار امر ما معها اصلا كما يكون في سائر العوارض من لوازم الماهية واللواحق
المفارقة لكن لا بما هي نفسها كما هو في الذاتيات لكون الوجود غير داخل في قوامها بل من حيث انها صادرة عن
الجاعل بنفس تقررها فالمناط بالذات ههنا حقيقة هو حيثية الصدور بالجعل البسيط انتهى كلامه في كلامه كلام اما في
الاول ففيه اولا انه ان اراد بكون النظر الى الذات من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون بعينه لحاظ
ذاتياتها ان لحاظ الذات غير ممكن الانسلاخ عن المفهومات الانتزاعية لذاتياتها مفصلة فذلك غير ظاهر فان
الذات حين علمها بكنهها لا يلزم ان يكون تفاصيل المفهومات الانتزاعية لذاتياتها ملاحظة وان اراد ان
لحاظ الذات من حيث هي بعينه لحاظ ذاتياتها من حيث ان الذات نفسها مصداق لذاتياتها فلحاظها هو لحاظ
مصداق الذاتيات فذلك مسلم لكن لحاظ الذات هو لحاظ الوجود وبهذا المعنى لما عرفت ان الذات نفسها بلا زيادة
امر عليها مصداق الوجود فلحاظها هو لحاظ مصداق الوجود فهذا لا يكون فارقا بين الذاتيات والوجود وثانيا ان
قوله واما ما يلحق آه ان اريد بما ذا اراد به ان اراد به ما لا يكون مصداقه نفس الذات فمسلم لكن لا يجديه شيئا لان
الوجود ليس بلاحق بهذا المعنى وان اراد به اعم من ذلك فهذا الحكم غير صحيح مطلقا فان الوجود المصدري ليس علينا

للواجب سبحانه بل هو لاحق بالمعنى المذكور مع ان مصداقه نفس ذات الواجب سبحانه ليس هو الا بما [illegible]
انتفعا من نفس الذات وثالثا ان قوله فقولنا الانسان انسان او حيوان آه ليس بتمام لان صدق قولنا الانسان
موجود ايضا لا يحتاج صادقا الى الجعل من حيث الخلط وان احتاج الى لحاظ التقرر الموضوعي فما [illegible] انما يحتاج الى تقرر
الموضوع لا الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفسه لكفى في صدق الوجود وضرورة ان التقرر
عبارة عن نفس الماهية وهي بنفسها مصداق للوجود فظهر ان ما ذكره لا يصلح فارقا بين حمل الذاتيات وحمل الوجود
ورابعا ان قوله على ان ذلك آه في غاية السخافة فانه جار في الخلط بالوجود ايضا فان توقف صدق حمل الوجود
على نفس الماهية على جعل الذات ليس الا من جهة عدم تقرر الماهية الامكانية بنفسها ومطلق كون الربط ايجابيا
لا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل وخامسا ان قوله فلا احتياج آه في غاية الوهن لان
صدق الذات على نفسها وخلطها بالذاتيات لاريب انه حادث وكل حادث محتاج الى محدث وحدوثه حادث فيه
لا بجعل اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف ومراد جعل الذات لا يجوزه من له ادنى فهم وسادسا فيما قال ثانيا وثالثا
انه قد اعترف بان مصداق حمل الوجود نفس ماهية الموضوع المتقررة بلا اعتبار امر معها ولا يخفى انه اعتراف بان [illegible]
حمل الوجود على نفس الماهية من حيث هي هي وح لا يمكن ان يكون الوجود مسلوبا عن الماهية في مرتبة نفس ذاتها
فكيف يكون الوجود من عوارض الماهية في نفس الامر ضرورة انه يصح سلب جميع العوارض عن مرتبة نفس الماهية
وثانيا ان ما قال ان الوجود غير داخل في قوام الماهية بخلاف الذاتيات لا يجديه نفعا الا انا سلمنا ان الوجود غير
داخل في قوام الماهية لكنه عين الماهية بحسب المصداق كما ان الحيوانية ليست جزءا من ماهية الحيوان وداخلة في
قوامها لكنه بحسب المصداق عين ماهية الحيوان وثالثا ان ما قال ان المناط بالذات ههنا حيثية [illegible] الماهية
لا يدري محصله ان اراد به ان هذه الحيثية حيثية تقييدية فهو باطل باعترافه وايضا كل حيثية تقييدية متاخرة
عن مصداق الوجود وان اراد ان هذه الحيثية حيثية تعليلية فتكون لا محالة خارجة عن مصداق حمل الوجود
فلم يكن مصداق حمل الوجود الا نفس الماهية من حيث هي هي التي مصداق حمل نفسها وذاتياتها وان اراد انه
اراد بكون هذه الحيثية تعليلية لمصداق حمل الوجود ان كون الماهية صادرة عن الجاعل علة في الواقع لصدق
حمل الوجود على الماهية فلا يخفى بطلانه لان علة صدق حمل الوجود على الماهية في الواقع انما هي ذات الجاعل
لا حيثية صدور الماهية عن الجاعل ضرورة ان هذه الحيثية متاخرة عن مصداق حمل الوجود وان اراد ان هذه الحيثية
علة لصدق حمل الوجود عليها في لحاظ الحاكي فهذا ايضا ليس ضروريا لانه كثيرا ما يذعن بصدق حمل الوجود على الماهية [illegible]

من دون لحاظ تهذه الحيثية فهذا لا يصلح فارقا بين مصداق حمل الذاتيات وبين مصداق حمل الوجود وان كان المراد
ان مصداق حمل الذاتيات غير مجعول ومصداق حمل الوجود مجعول فهذا ايضا باطل ضرورة ان مصداق حمل الذاتيات
نفس الماهية وهي مجعولة قطعا ثم في كلامه خلل من وجوه اخرى ايضا قد ذكرناها في بعض حواشينا هذا هو الكلام على
كلام صاحب الافق المبين واما الشارح فقد ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء ومحصل السؤال المصدر بقوله فان قلت
ان العلة والمعلول اذا كانا مشتركين في ماهية واحدة فلا بد من كون العلة متقدمة على المعلول ولا يمكن ان
يكون تقدم العلة على المعلول الا بنفس الماهية بناء على القول بالجعل البسيط اذ على هذا التقدير لا يتحقق العلية و
المعلولية الا في نفس الماهية لان الوجود امر عقلي انتزاعي لا تحقق له في الخارج اصلا فلا بد وان يكون العلة بماهيتها
متقدمة على المعلول ولما كان ماهيتها واحدة فلا محالة تكون هي في نحو من الوجود متقدمة على نفسها في نحو
آخر منه فصدق تلك الماهية على بعض الافراد يكون مقدما من صدقه على بعض آخر ومحصل جواب الشارح لو كان له
محصل التفرقة بين مصداق حمل الوجود وبين مصداق حمل الذاتيات على الذات بان مصداق حمل الوجود هي الماهية
المتقررة من حيث هي انها مستندة الى الجاعل ومصداق حمل الذاتيات على الذات هي نفسها ولا يخفى
على من له فهم سليم ان هذا الكلام مما لا علاقة له بالسؤال اصلا فضلا عن ان يكون جوابا عنه نعم لو قال مثل ما قال
صاحب الشبهات ان نفس الماهية انما ينسب الى العلة الفاعلية واما سائر العلل فانما ينسب اليها وجود المعلول لا
نفس ذاته لكان جوابا عنه وان كان غير صحيح في الواقع والعجب ان الشارح قال في مبحث كون البديهية والنظرية
من صفات العلم او المعلوم اتباعا لصاحب الافق المبين ان المفيد لقوام الشيء وسنخ تقرره انما هو جاعله واما سائر
العلل فانما ينسب اليها نفس موجوديته وحصوله واما توقف نفس الماهية عليها فبالعرض وقد نسي ههنا ما قال ثمه وهذا
وان كان غير صحيح ايضا كما نبهنا عليه سابقا لكنه يصلح لكونه جوابا عن الايراد كما لا يخفى على من له فهم سليم واما التفرقة
بين مصداق حمل الذاتيات ومصداق حمل الوجود فمما لا علاقة له بالسؤال فتامل ولا تخبط قوله فكانت من افراده
ايضا آه دفع لما قد يتوهم ان الزمان نفسه اما امر موهوم كما هو عند الجمهور المتكلمين فلا افراد له او موجود واحد شخصي متناه
في جانب الماضي كما هو مذهب المحقق الدواني واضرابه او مستمر من الازل الى الابد كما هو مذهب الحكماء وعلى
هذين التقديرين ليس له الا اجزاء لا جزئيات ومحصل الدفع ان اجزاء الزمان ازمنة قطعا فالزمان بمعنى مقدار
الحركة مفهوم كلي مشترك بين الكل والبعض وحاصل النقض ان الدليل الذي ذكرتم لابطال التشكيك في الماهيات
جار ههنا ايضا بان يقال المتقدم من اجزاء الزمان اما ان لا يشتمل على امر ليس في المتاخر من اجزائها فلا يكون منهما

عرق او يشتمل على امر ليس فى الآخر فان كان هذا الامر داخلاً فى حقيقته انهما ان فالمتقدم منهما يكون مخالفا للمتاخر
فى الحقيقة فيلزم ابطال اتصال الزمان وان كان عارضا فيكون مناط القبلية والبعدية هذا العارض لا الزمان
ثم يجرى الكلام فى هذا العارض كالكلام فى الزمان وان قال قائل ان المتقدم غير مشتمل على امر ليس فى المتاخر بل
نفس ذات المتقدم وتشخصه فى نحو من الوجود وتميزه عن الآخر يقال ح يجوز ان يكون السواد بنفس ذاته فى نحو من الوجود
شديدا وفى نحو آخر ضعيفا فيجوز التشكيك فى الماهية وما قال الشارح فى جوابه من ان التقدم الذى يعد من وجوه التشكيك
ما هو بالعلية غير سديد اما اولا فلان التشكيك عبارة عن كون صدق الماهية بالقياس الى افراده متفاوتا
سواء كان بالاولية او الاولوية او بالتقدم والتاخر فمطلق التقدم والتاخر بين افراد حقيقة واحدة بالذات لا بامر خارج
عن نفس حقيقتها ايضا من وجوه التشكيك واما ثانيا فلان المقصود النقض على الدليل لا على المدعى والمقصود ان هذا النحو من الاختلاف
متحقق فى ماهية الزمان مع جريان مقدمات الدليل سواء سمى تشكيكا اولا فافهم **قوله** انما هو بحسب هويته آه انت تعلم
ان التشخص ليس امرا زائدا على الماهية عارضا لها فى نفس الامر بل الماهية تتشخص وتتعين بنفسها فى انحاء الوجود من
من دون انضياف امر اليها وزيادة معنى عليها فاذا جاز تحصيل الهوية الشخصية من دون زيادة امر فيترتب عليها احكامها
قطعا ومن جملتها القبلية والبعدية فالمتحصل فى نحو من الوجود شخص وهو بذاته القبلية والمتحصل فى نحو آخر شخص آخر وبذاته
البعدية يعنى ان تلك الاشخاص بانفسها مصاديق للمتقدم والمتاخر والحاصل انه على تقدير كون الماهية بنفسها من دون
زيادة امر عليها متشخصة ومتمايزة تصير اشخاصا متعددة وتصير فى نحو من الوجود كاملة وفى نحو آخر ناقصة فذوات اجزاء
الزمان التى هى نفس الحقيقة الزمانية متعينة بنفسها تصير مصداقا للقبلية والبعدية فان قيل ان جاز هذا جاز ان
يقال فى كل شيئين من نوع واحد انما هو متمايزان بذواتهما من دون مميز واجزاء الزمان اشتركت فى الماهية وحصل
فلا بد من مميز يقال كل شيئين من نوع واحد انما امتيازهما بنفس ذواتهما من دون عروض عارض ولحوق مزايد
يعنى ان الماهية المشتركة تتكثر بنفسها فى انحاء الوجود فقوله ان ماهية الزمان اشتركت آه فى حيز البطلان لان الماهية
الزمانية تصير اشخاصا وتكون متخصصة بنفسها بدون انضياف او زيادة معنى وسيجى تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله** وقد
يقال آه دليل على وقوع الاشتراك تقريره على ما قال بعض المحققين انه لو لم يكن المشترك واقعا لخلت اكثر المسميات عن
الاسم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المسميات غير متناهية وهو ظاهر والالفاظ متناهية لتركبها من
الحروف المتناهية بضم بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهى متناهية لمعنى واحد كان

الموضوع متناهيا ويخلو المعاني الباقية وهي الاكثر بل لا نسبة لها الى ما وضع له لعدم تناهيه واما بطلان اللازم فلانه يخل بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني وحاصل الدليل ان المعاني غير متناهية فعلى تقدير عدم تحقق الاشتراك يلزم الخلو والجواب ان المعاني على قسمين احدهما ما يجب له الوضع بخصوصه ومنه المختلفة والمتضادة اي متنافية الهيئة وثانيهما الا يتجه له الوضع وهي المتماثلة اذ لا يحتاج اليه بحسب خصوصها لانها الغير المتناهية بل باعتبار الجهالية الواحد التي اتفقت هي فيها اما الثاني فغير متناه ولا يضر عدم تناهيه واما المختلفة والمتضادة فمتناهية وان كان كل منها مما يجب الوضع له او نسلم عدم تناهيها فما يجب لوضع له منها متناه اذ الوضع انما يجب لما نعقله من المعاني وهو متناه ولو سلم ان المعاني المتعلقة المتناهية الى الوضع غير متناهية فلا نسلم لزوم الخلو فانه مبني على تناهي الالفاظ وهو ممنوع فان الحروف وان تناهت لكن بعضها منضم الى بعض آخر مرات غير متناهية كاسماء العدد هذا هي النوع المتعلقة بيان المدارهذه واما يدل على بطلان اللازم فهو ان التعبير عن المعنى لا يتوقف على ان يكون لفظ موضوع له بل يمكن بالاضافة الى المحل كرائحة المسك او الوصف كرائحة طيبة او لا اضافة الى وصف المحل كرائحة الحلاوة وقار

يستدل بان الموجود يطلق على الواجب تعالى وعلى الممكن الحادث حقيقة فاما
ان يكون موضوعا لكل منهما حقيقة او للمعنى الواحد الذي هو قدر
مشترك بينهما والثاني باطل فتعين الاول بانه يطلق عليهما حقيقة
وظاهر اما ان كونه كما منحصر في الاشتراك اللفظي
والمعنوي فلانه لولاهما فاما
ان لا يكون

ح موضوعا لشيء منها او يكون موضوعا لاحدهما فقط فيلزم كونه مجازا فيهما او في احدهما فقط

شعر [illegible] ... الخ، کرفت نہیں ہوئی ہے یا لکھا کتاب [illegible] معروف کرائی

بسم الله الرحمن الرحيم

حسرة العلماء بوفات شمس العلماء

الالف بين الاضداد، بكان شذت بالاوتاد، وآلف بها بعض لبعض عضار واعضاد، مع ما بينهما من اضغان
واحقاد كما بين شار سيد وآساد، مما تنحى دونه اوهام قصاد، وتلتبيه في تنبيه افهام نقاد، والنفوس مما فيها العناد
وجعلها مستطقسات للاجرام والاجساد، واقبارها على مر احقاب وآباد، واسرهن مغلولا باغلال واصفاد،
كانهن طيور في احبول صياد، او ظباء في جرة من خوف مصطاد، مما شهدت به النهار والباد آية من اجل
حكمة حكيم ذي قوة على ما يشاء ويراد، واوثق صنعة صانع سوى لكل متوناد، الذي آلاؤه تتجاوزن عن حد حصر
ولعاد، وحيث لا تحصر ولا تحصى بالاعداد، ساترة لعواد وداود، وعامة لباغ وعاد ومنقاد، شاملة لزهاد وعباد،
وعباد الابداد الذين جعلوا له شركا وانداد، واكثروا البغي والفساد في القرى والبلاد، فما اغنى من جهل
الطغاة الجبابرة الشوس الاشداد كفرعون وشداد، حيث اصنا ويا اشداد لهم عدة وعدد وافواج واجناد
وترك العبا والزهاد الطوع المنقاد، بشان ما لهم سوى شوك القنا والوقا وزاد، فضلا عن ان يكون لهم
رفد وارفاد، او يعطوا ما الو ويغيروا بما مول ومراد، فسبحان من اعزه احداره في ورالبواد مما ابتلى اولياءه
في تغرب وبلاء وافراد وابعاد، حتى اقعدهم عن مآربهم كل اقعاد، كانهم كسرى واسرى بانكاد واقياد

واسعدهم فی دار البقاء ما لا عین رأت ولا اذن سمعت فی دار الفناء، وتبدل وجادهم بوجد واشقاءهم باسعاد. فاحمده حمدا لا تحصی باعداد. واصلی واسلم علی رسول هو احمد محمود حماد الذی سنانه بذ الایجاد وشریعته مشرعة عذب لوراد ورواد. واصابعه تنبع لکل غرثی مشرف علی البواد. ورواء وری لکل لائب صاد. وعلی اصحابه الذین هم حماة الدین فی اغوار وانجاد وعلی آله وعترته هم سادات وانجاد وحماة واحبار للدین کل احماد. اللهم صل وسلم علیهم ما صدحت ورقاء ایک وربق ادشدی شاد وبعد فلا یخفی علی الکملة والطلبة ان العلماء المفلقین السحرة والاذکیاء المدققین المهرة من افاضل العرب والعجم والاماثل الذین نشأوا بعد شارح السلم فاجمعوا علی ان شرح السلم للفاضل المحقق والنحریر المدقق القاضی محمد مبارک لغفره الله بغفرانه مخزون بالعجائب ومشحون بالغرائب مشتمل علی اشارات الی امهات المطالب مشحون بتنبیهات الی مهمات المباحث مملو بجواهر التی جواهر ومحتوی علی الذخائر التی خلت عنها الدفاتر. متضمن لکلمات هی کالنصوص مزین بعبارات هی کالفصوص وکثیرا من العلماء وجما غفیرا من الفضلاء سابقوا الفکر فی میادینه وسرحوا النظر فی مسارحه وتفحصوا عن دلائله. وصرفوا الهمم الی ایضاح مشکلاته. وافصاح معضلاته. وبذلوا الجهد فی تسهیل مسالک شعابه. وخاضوا فی لجج فوائده. وغاصوا علی غرر فرائده. لکن قل من سلم عن التبعات. ومن من کبها السعاة. حتی قد اشتهر غایة الاشتهار وطار کالامثال فی الاقطار انه لم یات احد منهم بما لم یبق فیه للجدال مطرح ولا للمراء مسرح ولم یخل احد منهم لم یناقش به مناقش. وان کان فی سحر کلامه ابا براقش وجری علی السنة النقاد. واشتهر فی افواه الرواد. ان الناظرین لم یتصفحوا اسیئه وشینه ولم یتعرفوا غثه وثمینه وبدائعه الآن تحت غطاء من الابهام وودائعه فی خفاء من الافهام. کم من عرائس نفائس تحت الحجب مستورة. وغرائب استاره فی غار الغیب محفورة ما سبح احد فی بحاره الازل قادمه. وما حام حوم حماه الاضل قلمه. فلا تجد تقاریرهم کافیة فی حل مشکلاته. ولا تری اسفارهم وافیة فی کشف معضلاته. مع ان الشارحین فیما بینهم متفاوتون. والفضلاء فی شروحهم متفاضلون. فبعضهم سعی فی ایضاح الواضحات. ولم یبال بتطویل ما لا غناء عن ان یضیع فیها الاوقات مع الاغماض عما هو الیق بان یقدح ویجرح. واجدر بان یطرح ولا یبرح. والبعض الآخر قد اوجز غایة الایجاز. من غیر ان یحوم حول ما فیه من الالغاز

ومنهم من تصدى لشرح كلامه من غير ان يكون له معرفة بتلك المسالك ولا هو ذو بصيرة فيما هنالك ولا هو ممن اقتحم في مهالكه ولا ممن التحم في معركه ولا ممن شهد حربا او شاهد طعنا فلما تاه فيه الافهام وحار فيه الاوهام وزل فيه الاقدام وضل فيه الاقلام وكان جل ما قالوا فيه من جروح وقدوح والتيام كانها تخيلات واوهام او اضغاث احلام امتد اعناق الكملاء الى كشف المرام واشتد رغبات الطالبين الى دفع الاوهام جاؤا فقد حصرت صدورهم الى من كان متقن العلوم وابن بجدتها وناقد الفنون وابو عذرتها الجهبذ المحقق والعريف المدقق صاحب القوة القدسية والقريحة الذكية الملكية محط رحال العلماء مقر الظرفاء والشعراء المصقع المقدام قدوة العلماء الاعلام اسوة جمهرة الفضلاء الكرام مطرب الفكاكان بتقريره مخجل السحبان بتحريره افضل اهل الارض في الشوكة والحشمة معجب من لاقاه في الحسن واللطافة الامام الاعظم والهمام الافخم الذي كان من حقه اذا اراد احد تسميته ان يغسل لسانه بماء الكوثر او زمزم ثم يترنم باسمه الاعظم هو الذي لا يدرك اوصافه من اجالة الافكار ولا يحيط بكماله اطالة الانظار عديم المثيل في الادوار والاعصار فاقد النظير في الآفاق والاقطار خاتم الحكماء والمتكلمين امام الفضلاء والمحققين مولانا المعظم مقتدانا المكرم الفاضل الاجل المفضال الاكمل الاستاذ المطلق المشتهر في الغرب والشرق الفارق بين الباطل والحق مولانا واستاذنا محمد عبد الحق الخيرآبادي تغمده الله تعالى في الايادي فمن علينا معشر الطالبين بل على سائر اهل العلم والمحصلين فنثر من الدرر المكنونة ما لا تكاد تنتثر وذكر من الاسرار الانيقة المخزونة ما لا تحد ما تذكر فصارت جل ما قالوا في شرحه هباء منثورا وآلت اسفارهم بعد ما كان لم يكن شيئا مذكورا ونعم ما قيل اذا جاء موسى والقى العصى فقد بطل السحر والساحر كما انه اغنى من ان يوصف واوصافه اعرف من ان يعرف وقد نذكر نبذا من حالاته الشريفة ونزين كلامنا من سوانحه الحسنة ولد رضي الله عنه وارضاه ببلدة شاهجهان آباد المعروف بالدهلي في سنة اربع واربعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيدنا رسول الثقلين صلى الله عليه وسلم وقد سمعنا عن بعض الفضلاء الذي قد شهد مولده رضي الله عنه انه قد فتح الله على ابيه رضي الله عنه في تلك اليوم الف الف درهم من عامة المسلمين والهنادك من سكان الدهلي اظهار فرحة مولده الشريف واشتهر ان الولد ذو بركة عظيمة حتى رأيت العوام من سكان خيرآباد حرسها الله عن الفتنة والفساد يرون الهلال على وجهه الشريف ليبارك الله عليهم الشهر ويوسع في ارزاقهم وينجح في مرامهم وكان ابوه رضي الله عنه في تلك البلدة مأمورا بالحكومة على اهلها وكان ذا وجاهة ورفاهة ونباهة ويعزه الرؤساء والسلاطين وتعنو له عمائد السلطنة

والاساطين رزقه الله من لا افيال من الجلاء والصافنات من الجياد ولنعم ما قال رضي الله عنه في قصيدة الهمزية ؎

كانت لفضل الحق فضل مثالة ‖ منها على الامثال لي استعلاء
ووجاهة بين الوجوه وجاهة ‖ تعنو لها الاعيان والرؤساء
وبراعة ورقاعة ورفاهة ‖ ونزاهة ونباهة وعلاء

وقد اقام ابوه رضي الله عنه هناك حتى صار رضي الله عنه ابن خمسة عشر وفرغ قدس سره عن الكتب الدرسية وتحبر الدرسية حين كان سنه الشريف سته عشر ثم رحل المولانا المعظم ابوه قدس سره الشريف الى سهارنفور واقام هناك سنين وقد شرك لهذا بالعهدة الجليلة والمنصب السنية ثم رحل الى البلدة المعروفة بآلور واكرمه واليها وعظم غاية التعظيم والاستاذ قدس سره كان مع ابيه متوسلا في معاهد السلطنة حتى صار نائبة الهند ثم رحل الى الدهلي وصار هناك وزير سلطنة الهند حتى وقع ما كان امر الله مقدورا ثم قام الاستاذ قدس سره بعد والده ابيه قدس سره الى الجزيرة في البلدة خيرآباد ثم رحل الى بلدتنا المعروفة بالتونك اقام فيه سنتين فعظمه واليه ثم رحل الى دار الحكومة كلكتة وجعله الحاكم مدرسا في المدرسة العالية حتى استفاض منهم غفير منهم الفاضل الجليل مولانا مولانا [illegible] غفره الله الجليل والفاضل الكامل مولانا محمد فيض بيت حسين حفظه الله عن الشين ثم بعد عدة سنين رحل الى بلدة رامفور في عهد سلطنة النواب كلب عليخان بهادر واقام هناك دهرا وعظم الرئيس كعظمة الملك تيمور للعلامة [illegible] في شدائده وغيظه وجعل لنفسه مروسا مع كونه رئيسا حتى انتهى رياسة النواب المرحوم ثم رحل الى وطنه الشريف واقام هناك حتى طلبه لنظام اصف جاه امير حيدرآباد وقربه ونايبه وعظمه واستقبل لحيثية الشريفة الاجلة الرؤساء ثم رحل الى وطنه المنيف واقام هناك ثلاثة سنين ثم طلبه النواب حامد عليخان بهادر رئيس الرامفور واقام هناك مدة ثم رحل الى وطنه حتى مرض في ورم الكبد والاستسقاء وضيق النفس حتى طال عليه المرض وكان في مرضه متوجها الى الله تعالى راغبا الى الدعاء مستكفا عن الدواء ذاكرا الكلمة بلسانه ولنعم ما قيل ؎ وعاش زمانا

فما كبر وديه وصافنا وفي الله قلب ذهبي ثم لما علم ولده وقلذة كبده الفاضل الحليم والكامل الالمعي مولانا [illegible] فضل الحق قدس سره ان الاجل قريب وان الداهية سيصيب سئل ان يوصيه فقال لا تحب الدنيا واجتنب من الدراهم والدنانير فان حبه رأس كل خطيئة واعلم ان المال لا يليق ان تحبه ويحبه مسلم ثم لما مضى شطر من الليل [illegible] روحه الشريف واظلم الدنيا بغروب شمس العلماء في مغربه ووقع المصيبة والداهية على اهل بيته لا بل على سائر اهل بلدته لا بل على سائر اهل الارض حتى اذا بلغ صيت نقله من دار الدنيا الى دار الآخرة ترحم عليه سلطاننا ملك الروم [illegible] واوقع التعطيل في المدرسة الاعظمية اسبوعا كاملا ثم دفن رحمة الله في تلك البلدة في خانقاه [illegible] راس الاولياء امام الاتقياء مولانا ومقتدانا ومرشدنا المخدوم الشيخ سعد الخيرآبادي قدس سره

العزيز فدفن العلم باندفانه واندرج الفضل في اكفانه وذلك في يوم ثلث وعشرين من شهر الشوال سنة ست عشرة بعد
الف وثلثمائة من هجرة سيدنا رسول الثقلين صلعم ولنعم ما قال رئيس الشعراء في تاريخ وفاته في الفارسية ع
شمس العلماء ز ظلمت دهر   چون تيره زابر تيره برجست * بر لوح مزار او همين بنويس   آرام گهے امام وقت ست
وتلمذ العلوم الدرسية والفنون العقلية والنقلية على ابيه شيخ العلماء الامام الهمام البحر القمقام مرجع افاضل العرب والعجم
فخر المتكلمين وحكماء العالم الاستاذ المطلق مولانا الحافظ محمد فضل الحق العمري الحنفي الخيرآبادي [illegible] تغمده الله بالايادي
وفرغ وهو ابن ست عشرة ودخل في السلسلة الچشتية على يد امام الطريقة [illegible] مسالك [illegible] شيخ [illegible]
الله بخش [illegible] خواجه سليمان [illegible] عليهما الرحمة والرضوان وكان رحمه الله تعالى ذا اعتقاد [illegible] متوسطة [illegible] عن طريقي
التوهب والبدعة محبا بالقلب للاولياء حتى اذا ذكر وليا من الاولياء ذرفت عيناه حتى ابتلت [illegible] وكان متمسكا بالتقى
وحمية الاسلام لم يكن احد في عصره مثله في عزازة العلم وحسن البيان ما ناظره احد الا افحمه [illegible] والحق
ان الدهر لم يفتله ولنعم ما قيل ع لا غرو ان جحد لسفاهة ومن * في قلبه داء العناد غباء * [illegible]
الشمس ان جحدت به * عين الضرير ومقلة عمياء وكان ذا وجاهة وحسن وشوكة [illegible]
[illegible] في [illegible] من [illegible] وكان متنفرا عن الدنيا واهلها [illegible] كان الدرهم والدينار عنده احقر
من الخزف ولا يعلم لاهل الرياسة والامارة الاخرف وكان يؤثر على نفسه ولو كان به خصاصة وكان متوكلا على ربه [illegible]
وقد تلمذ عليه كثير من [illegible] العرب والعجم حتى رأينا طلبة الروس ارتحلوا اليه من فج عميق والعلماء جاءوا اليه من مكان سحيق وقد بلغ
[illegible] كماله في [illegible] ودار ذكره في الآفاق [illegible]
الذين قرأوا عليه فاتحة الفراغ هم الاركان الاربع للعلماء الذين هم في الضياء والشهرة كالنجوم بايهم اقتدى اهتدى [illegible]
الاجل الكامل الاكمل الفائق في الذكاء والتمييز مولانا السيد عبد العزيز السهارنفوري وقد صحب الاستاذ [illegible]
قريبا من عشرين سنة او اقل منها قليلا ومنهم الفاضل النادر والعالم الماهر مولانا محمد [illegible] سلمه الله ذو القوة
المتين وقد صحب الاستاذ قدس سره خمس عشرة سنة ومنهم الفاضل الامجد والعالم [illegible] مولانا [illegible]
سلمه العلي القوي ومنهم الفقير الى الله الغني الاحد محمد [illegible] البهاري [illegible]
والحنفي [illegible] والچشتي الصابري [illegible] وقد صحبت خمس عشرة سنة او ازيد منها [illegible]
الزاخر وعلامة الزمن مولانا محمد ظهور الحسن الرامفوري سلمه الله ذو الايادي والفاضل الجليل [illegible]
اعني الامير محمد علي خان بهادر من رؤساء الرامفور سلمه الله الغفور والعالم الشهير والفاضل الشهير مولانا محمد [illegible]

والعلامة السامي سيد علي البلگرامي تلمذ واعليه فاز وا مرتبة العليا لانه كان يم العلوم والفضائل خضم الحكم بلا ساحل
شرب منه ورواهم جم غفير من المحصلين وكمل منه جمع كثير من الفضلاء والناقدين واسنادي الذي قرء على الاستاذ قدس سره
انه قرء على ابيه الاستاذ المطلق مولانا محمد فضل حق قدس سره وهو على ابيه الامام الهمام مولانا محمد فضل امام قدس سره
وهو قرء على شيخه الماجد مولانا عبد الواحد الخيرآبادي قدس سره وهو قرء على شيخه الامام الاعلم مولانا محمد اعلم قدس سره وهو قرء على الاستاذ الكامل مولانا كمال الدين
وشيخ العلماء مولانا نظام الدين استاذ الكل قدس سرهما وشيخ العلماء قد قرء على الحافظ العلامة امان الله البنارسي على ابيه قطب الدين الشهيد قدس سره وهو قرء على
مولانا عبد السلام الديوي قدس سره وهو قرء على استاذ اساتذة الدهر مولانا دانيال قدس سره وبعده فالسند ينتهي
سندي الى المحقق الدواني والشريف العلامة الجرجاني وسندهما مشهور بين الآفاق واما سنده في الحديث
المسند فينتهي بواسطة سند الاولياء والعرفاء شيخنا شاه عبد القادر الدهلوي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنده
مستفيض بين الانام - وله رحمة الله تصانيف كثيرة وتاليفات غفيرة قد انطبع اكثرها واشتهر في الامصار كالامطار جلها
تزهي العلماء مقتبسين من انوارها والطلبة مبتهجين من ازهارها لكن بقي بعض التصانيف ولم يتيسر له قدس سره اتمامه ولم
يفض اختتامه منها خاتم الحواشي على شرح السلم للقاضي فاردت ان اشهرها لئلا يحرم الخلان ولا يتيهون في تيه الحرمان
وليتفتح بها اصداف الآذان ويهتز بها الافهام والاذهان لكن قلة البضاعة عاقتني عنه وهذا حتى اعانني عليه من نسخ مراسم
الكفر والالحاد وأسس الانصاف والاقتصاد ورفع اعلام العلم بعد ما طمس ودرس رسوم الدرس بعد ما درس نشر الله على العالمين
كشف الضر عن العالمين الذي تفوح من نخوة الغراء انوار السعادة الابدية وتلوح من حسن خلاله انوار الكرامة السرمدية ويسطع
من مشارق الافضال آثار سلطنته القاهرة ويستنير على صفحات الايام انوار شوكته الباهرة سمي خليل رب العلمين رهين حب
حبيب محبوب خالق السموات والارضين اعني الامير ابن الامير ابن الامير امير المؤمنين خليفة المسلمين النواب الحافظ محمد
ابراهيم علي خان بهادر خلد الله ملكه وسلطانه وافاض على العلماء والفقراء بره واحسانه حتى بذلت جهدي في تصحيحه
سرحت الفكر والنظر في تبييضه بعد ما كان قراطيس متشتتة وصفحات متفرقة فجاء بحمد الله كما اتمنى وظهر بفضل الله كما اشتهي والمرجو
من الخلان ان لا ينسوني ومن اعانني عليه في الدعوات في الخلوات والجلوات رنا العبد الفقير الى الله الصمد ابو محمد المدعو بركات احمد
البهاري المونگيري ابن قدوة السالكين سند العارفين الطبيب الحاذق والحكيم الفائق السيد النجيب الفاضل الاريب
استاذي ومولائي ومعتقدي حكيم محمد دائم علي البهاري المونگيري المخاطب من رئيس الٹونک دام الله اقباله بحكيم الامم علي جان
المعالج الخاص دام الله ظلاله علينا وعلى العالمين وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين
محبوب رب العلمين محمد ن المجتبى احمد مصطفى وعلى آله واصحابه وازواجه اجمعين برحمتك يا ارحم الراحمين ؎

چونکہ کتاب ہذا کی صحت مولوی برکات احمد صاحب نے بطور خود کرائی ہے لہذا اہالیان مطبع اسکی صحت کے ذمہ دار نہیں

